# دفتر ایام

مجموعهٔ گفتارها، اندیشه‌ها و جستجوها

نوشتهٔ: دکتر عبدالحسین زرین‌کوب

# دفتر ایّام

## مجموعهٔ گفتارها، اندیشه‌ها و جُستجوها

تألیف

دکتر عبدالحسین زرین‌کوب

این کتاب با تسهیلات حمایتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به‌چاپ رسیده است.

دفتر ایّام
زرین‌کوب، عبدالحسین
چاپ سوم
●
انتشارات علمی
●
چاپ مهارت
تیراژ / ۳۳۰۰ نسخه

مرکز پخش در تهران و شهرستانها: انتشارات علمی، خیابان انقلاب مقابل در بزرگ دانشگاه تهران شماره ۱۳۵۸ تلفن ۶۴۶۰۶۶۷

انتشارات علمی

تابستان ۱۳۷۴

# فهرست

# مقدمه

در دفتر ایّام هیچ صفحه‌ای نیست که نشانی از زندگــی هر روزینهٔ انسانی در آن نباشد و کیست که در این صحیفهٔ اعمال بنگرد و گهگاه از آنچه با کرده و ناکردهٔ خویش در این دفتر رقم زده است احساس خرسندی یا ملامت وجدان نیابد؟

مجموعهٔ حاضر بازمانده‌ای از لحظه‌های برق‌سیر و تندپوی عمریست که بیشتر آن در جستجوها گذشته است و با آنکه جستجوها نیز همواره موجب نیل به مقصد نشده است جستجوگر را از لذت شوق و پویه بی‌بهره ننهاده است و اگر وی نیز از آنها احساس ناخرسندی ندارد بخاطر همین اجــر روحانی است که از اشتغال به آنها حاصل کرده است و با اینهمه لحظه‌هایی هم بوده است که از خارخار ندامت گهـگاه مثـل شیـخ شیـراز با خود می‌اندیشیده‌است: کزین پس دفتر از گفته‌های پریشان بشویـد و من بعـد پریشان نگوید!

به هر حال حاصل این جستجوها هر چه هست در دفتر ایّام جز نقشی بی‌بقا نیست و جستجوگر که می‌خواهد باز یك حرف تازه بر این دفتر در افزاید با تردید و تأمل از خود می‌پرسد که با آنچه از کرده‌ها و ناکرده‌هایش حاصل دارد دیگر بار ـ چه بیشی ز یك حرف در دفتری!

اسفند ۱۳۶۴

# غزالی و ابن‌رشد

## بحثی دربارهٔ دو «تهافت»

کشمکش ابن رشد قاضی و فقیه و حکیم و طبیب قرطبی اندلسی با اقوال ابو حامد محمد غزالی فقیه و متکلم و حکیم و صوفی طوسی خراسانی شاید همان اندازه که از اختلاف در مشرب فلسفی و عقلی حاکی است، ناشی از تشابه و توافقی باشد که حکیم اندلس را با عارف خراسان تا حدی هماورد می‌کرده است. این که بعضی محققان ادعا کرده‌اند توافق و همانندی در بین این دو مرد بزرگ فرهنگ اسلامی بیش از اختلاف آنهاست[۱] شاید خالی از مبالغه نباشد، اما به‌هر حال موارد تشابه و توافق بین افکار و حتی احوال نویسنده **تهافت‌الفلاسفه** و مصنف **تهافت‌التهافت** که آن را نقد و نقض می‌کند، کم نیست و از پاره‌ای جهات درخور تأمل هم هست.

در واقع قاضی ابوالولید قرطبی هم مثل شیخ ابوحامد بیشتر ایام جوانی را صرف فقه کرد و حتی برخلاف او به فتوا و قضا هم اشتغال جست. مثل غزالی او نیز در علم کلام غور کرد و حتی از طریق کتب غزالی و استاد وی امام الحرمین جوینی با طریقهٔ اشاعره و «کلام» اشعری هم آشنایی تمام یافت. مثل او برای نیل به یقین در مسائل مربوط به اصول عقاید به طریقهٔ اهل برهان گرایید و هم مثل او با علوم اوایل و کتب فارابی و ابن سینا آشنایی پیدا کرد. اما برخلاف غزالی که سرانجام طریق تصوف پیش گرفت، وی در علوم اوایل و مباحث مابعدالطبیعهٔ

ارسطویی و حکمت طبیعی توغل یافت و حتی مثل ابن سینا به طب هم اشتغال ورزید و عشق به ارسطو و حکمت اوایل او را به تشویق ابن طفیل و فرمانروای ولایت به شرح و تفسیر و تلخیص آثار معلم اول واداشت و او نیز مثل غزالی در توجه به علم اهل برهان به این نتیجه رسید که برای نیل به یقین باید بین آنچه عطای عقل و برهان است با حاصل وحی قرآنی توافق ایجاد کند.

این مایه همانندیها وی را در نظر خود و معاصرانش دست‌کم کفو غزالی می‌داشت و البته مناقشه با او را برای وی مثل مبارزه بین دو حریف هماورد معقول و تماشایی جلوه می‌داد. تشابه سرنوشت هم تا حدی اواخر دوران حیات این هر دو متفکر را به هم مانند ساخت. ابن‌رشد هم با وفات ابن طفیل (۵۸۲) که مربی و حامی واقعی او بود از حمایت دوستی متنفذ که او را در مقابل معاندانش یاری کند محروم ماند و حال غزالی را بعد از وفات نظام‌الملك یافت. مثل غزالی که در دوران بازگشت به خراسان مورد ایذای حاسدان واقع گشت و در نزد سلطان سنجر به محاکمه کشیده شد، ابن رشد هم در اواخر عمر دچار آزار و تعقیب مخالفان گردید. چیزی از عبارت کتابش را دستاویز ایذای وی ساختند(۲) و کار به نفی و تبعید او منجر گشت و شاید مرگ این حامی و مربی محتشم و متنفذ از اسبابی باشد که او را از ترس ایذای عوام به رد کتاب غزالی و اثبات توافق تام بین آرای اهل فلسفه با اصول شرایع واداشته باشد.

در واقع کتاب تهافت‌الفلاسفه غزالی که مقاصدالفلاسفه وی در حکم مقدمهٔ آن بود، از همان اول که به بلاد اندلس رسید غزالی را یك فیلسوف معتبر و یك نقاد خبیر مسائل فلسفی نشان داد و به همین سبب موجب وحشت و ناخرسندی حکمای آن دیار و محرك اقدام آنها به نقض و رد آن کتاب گشت. ابن طفیل در مقدمهٔ حی‌بن‌یقظان خویش در آن طعن کرد و لزوم نقد آن را به اهل حکمت خاطرنشان ساخت. در این‌جا مثل آن‌چه بعدها ابن‌رشد در پایان کتاب تهافت‌التهافت خود به بیان آورد، ابن طفیل هم کتاب غزالی و مخصوصاً سه مسألهٔ عمده‌اش را که در آن به تکفیر فلاسفه پرداخته بود، نادرست و متضمن تناقض با معتقد خود غزالی یافت. وی در همین اشارت کوتاه نشان داد که هر کس در این کتاب تعمق کند خرده‌های بسیار در آن خواهد یافت و در واقع با همین اشاره، وظیفهٔ تحقیق و بررسی در جزئیات مباحث این کتاب را برعهدهٔ

ابن رشد گذاشت.

ابن رشد هم در کتابی بنام **فصل‌المقال و تقریر مابین‌الشریعة والحکمة من‌الاتصال**، ضمن سعی در اثبات توافق تام بین عقل و شرع به همین سه مسألهٔ اخیر **تهافت‌الفلاسفه** غزالی جواب داد و قول غزالی را در الزام کفر بر فلاسفه در این مسائل تخطئه کرد. همچنین در کتاب **الکشف عن مناهج‌الادله** که مخصوصاً ناظر به نقد متکلمین و صوفیه است، از بین متکلمان بیشتر به رد اقوال اشاعره پرداخت تا آن‌چه را تعلیم کلامی غزالی و استادش ابوالمعالی جوینی متضمن آن است درخور نقد نشان دهد.

اگر در این رساله در رد اقوال معتزله به تفصیل بیشتر نگرائید، نه فقط برای آن بود که با آثار آنها آشنایی کافی نداشت، بل تا حدی هم بدان سبب بود که توافق نسبی آنها را با «عقل» می‌پسندید و نقد و نقض جزئیات عقاید آنها را نیز متضمن طعن بر غزالی نمی‌یافت. اما ردی هم که بر صوفیه در این رساله عنوان کرد، در واقع بنحوی متضمن نقد بر غزالی بود و شاید می‌پنداشت با نقد صوفیه هم می‌تواند اقوال و دعاوی غزالی را نیز در غیر از آن‌چه در کتاب **تهافت‌الفلاسفهٔ** وی مطرح بود معروض انتقاد سازد. اما در رد بر اشاعره که غزالی به طریقهٔ آنها منسوب بود، کوشید تا نشان دهد که مذهب آن طایفه در رد آن‌چه در نزد شرع مایهٔ ضلال است بقدر کافی مطمئن نیست. آن‌چه را مایهٔ اطمینان است از برهان عقلی باید جست که طریقهٔ فلاسفه است و البته بیشتر از طریقهٔ اهل کلام جنبهٔ اقناعی و مایه برهانی دارد.

مسألهٔ علم قدیم و آن‌چه را ابوحامد در **تهافت‌الفلاسفه** به مناسبت نقد قول فلاسفه در باب عدم اشتمال آن بر جزئیات متعرض شده بود نیز در یك رسالهٔ کوتاه مستقل باز مطرح کرد(۳) و کوشید تا نشان دهد نقدی که در این باب بر فلاسفه وارد کرده‌اند، مبنی بر شناخت درست و دقیق اقوال آنها نیست.

در طی این رسائل لحن ابن‌رشد در باب ابوحامد غزالی البته انتقادی است اما در **تهافت‌التهافت** که در رد **تهافت‌الفلاسفه** و به جهت نقد و نقض آن تصنیف کرد، کلام گوینده جنبهٔ جدلی و تعرضی دارد و هر چند در طی سخن همه جا می‌کوشد تا خود را منتقدی دور از غرض نشان دهد، در مجموع از طرز بیانش برمی‌آید که از نقد غزالی به دفع اتهام جهل و خطا از فلاسفه و توجیه اعتقاد خود

به آرای ارسطو نظر دارد و این اقدام او بیشتر پاسخگوی ضرورتی شخصی باید باشد که رد تهافت غزالی را بر وی الزام می‌کند.

تهافت‌الفلاسفه غزالی البته خود ناظر به ارائهٔ حل صحیح مسائل نیست، بل نظر به نقد و ابطال جوابی که فلاسفه به آنها داده‌اند دارد و حتی در تقریر اصل آرای آنها هم جز بقدر حاجت به تفصیل و تحقیق نمی‌پردازد. از این رو بیشتر جنبهٔ جدلی و اقناعی دارد و جوابی هم که ابن رشد تحت عنوان تهافت‌التهافت به آن می‌دهد، چنان‌که خود وی اذعان دارد، برهانی و صناعی نیست، مثل همان کتاب غزالی است و البته پاره‌ای مواضع آن بیش از مواضع دیگرش جنبهٔ اقناعی دارد.

ابن رشد در این کتاب اقوال غزالی را یك‌یك نقل می‌کند، آنها را به محك می‌زند، و ضعف و نقص آنها را به اعتقاد خود نشان می‌دهد. با آن‌که لحن وی در بعضی موارد خصمانه و جدلی است، غالباً خود را بنحوی در محدودهٔ «جدال به احسن» نگاه می‌دارد. اما آن‌جا که می‌گوید رعایت احوال روزگار و همراهی با اهل زمانه باید او را به تصنیف این کتاب که تشنیع بر فلاسفه است، واداشته باشد ظاهراً باید قیاس به نفس کرده باشد چرا که غزالی سبب اقدام خود را به رد اقوال فلاسفه در کتاب المنقذمن‌الضلال صریحاً بیان می‌کند و لحن صمیمانهٔ او در آن‌جا طوری است که جای تردیدی در آن‌چه خود او در این باب بیان می‌دارد، باقی نمی‌گذارد.

بنظر می‌آید آن‌چه ابن رشد در سبب تألیف تهافت‌الفلاسفه به غزالی منسوب می‌دارد محرك اصلی خود او در اقدام به نقض و رد آن باشد چرا که این رد و نقض وسیله‌ای بوده است تا اشتغال خود وی را به علوم اوایل توجیه کند و خود را از این‌که در نزد اهل زمانه به‌عقایدی که موجب اتهام به‌زندقه والحاد تواند شد، تبرئه نماید. البته اقدام به رد و نقد تهافت‌الفلاسفه و عدم تعهد به دفاع از آرای فارابی و ابن سینا در نزد وی ممکن است مبنی بر داعی ضرورت باشد و به احتمال قوی مثل آن‌چه خود وی از روی گمان در باب غزالی و اقدام وی به تصنیف تهافت‌الفلاسفه می‌گوید، به جهت رعایت خاطر عوام و رؤسای آنها بوده باشد و گویی می‌خواسته است با این کار اشتغال خود را به علوم اوایل توجیه کند و اتهام شرکت و توافق با اقاویل الحادآمیز منسوب به فارابی و ابن سینا را که نزد اهل

ظاهر متهم به الحاد بوده‌اند، از خود دفع نماید.

البته تاریخ تصنیف **تهافت‌التهافت** در متن کتاب مذکور نیست و از نقد داخلی آن نیز چیزی در این باب بدست نمی‌آید اما چون در **فصل‌المقال** و کتاب **الکشف** هیچ جا بدان ارجاع نیست پیداست که تا هنگام تصنیف آن دو کتاب (حدود ۵۷۶) هنوز داعی عمده‌ای برای اقدام به این کار نداشته است پس به احتمال قوی باید بعد از تألیف آن دو کتاب و ظاهراً در دنبال تحریك و توطئه‌ای که حاسدان و معاندان در طی آن وی را متهم به زندقه و الحاد کرده‌اند به فکر تصنیف چنین اثری افتاده باشد. این توطئه و تحریك در حق وی ظاهراً مقارن وفات ابن طفیل که در نزد سلطان نفوذی داشت و حامی و مشوّق ابن رشد در اشتغال به فلسفه و در تصنیف شروح وی بر ارسطو بود باید شروع شده باشد چرا که اگر در اواخر حیات ابن طفیل این اتهامات بر اهل فلسفه وارد می‌شد ابن طفیل هم از آن در امان نمی‌ماند و از احوال ابن طفیل برمی‌آید که وی تا آخر عمر خویش همچنان در دستگاه سلطان مقبول و مورد تکریم بوده است.

اما یك شایعهٔ تحریك‌آمیز که خشم مخالفان را بر ضد قاضی قرطبه برانگیخت در همین سال وفات ابن طفیل و در ماجرای شایعات مربوط به قران کواکب در سنهٔ ۵۸۲ روی داد. در واقع قران کواکب سبعه در برج میزان که در این سال بوقوع پیوست از مدتها قبل منجمان را به‌پیشگوئی بروز بادهای سخت رهنمونی کرده بود چنانکه در شرق و غرب دنیای اسلام تقریباً همه جا وقوع آن را مایهٔ تهدید بقای نسل انسان تلقی کردند و اشخاص محتاط زیرزمینها و مغاره‌هائی برای التجاء خویش تدارك دیده بودند. تفصیل واقعه در **کتاب‌الکامل** ابن اثیر و تواریخ دیگر هست و در شعر و نثر گویندگان و نویسندگان عصر هم انعکاس این وحشت و هراس پیداست.(۴)

باری چون در آن ایام در تمام دنیای اسلام ذکر وحشت از این بلای عام مطرح بود، فلاسفه و متکلمان عصر هم گه‌گاه در آن باره سخن می‌گفتند چنانکه در **المناظرات** امام فخر رازی هم هست که در باب آن در مجلس رضی‌الدین نشابوری وی را با برخی فقها و متکلمان گفت و شنودها رفته است و وی با اصرار تمام وقوع چنین امری را محلّ تردید بلکه درخور نفی و ردّ قطعی دیده است.

ابوعبدالله انصاری از یك شاگرد ابن رشد بنام ابومحمد عبدالکبیر نقل می‌کند که در این ایام در نزد قاضی ابوالولید ـ یعنی ابن رشد ـ صحبت از این قران و از طوفان و تندبادی که بر آن مترتب بود در میان آمد. چون گفته شد چنین واقعه‌ای اگر روی دهد نمونهٔ دیگر از آن تندبادی خواهد بود که خدای تعالی قوم عاد را بدان هلاك کرد ابن رشد به شنیدن این سخن خویشتن را ضبط کردن نتوانست، گفت«۵» والله که وجود قوم عاد درست نیست سبب هلاك آنها چگونه درست باشد؟ این قول وی موجب حیرت و انکار حاضران شد و آن را تکذیب رسول و کتاب خواندند و برای قاضی مایهٔ دردسر بسیار شد. صحت این روایت البته محلّ تردید است اما ممکن است چنین قولی هم از جانب معاندان حکیم به وی منسوب شده باشد.

اینکه ارنست رنان در دنبال نقل این روایت و در مقام تأیید آن می‌گوید تمسّك به نقد تاریخی جریمه‌ای است که متألهان کمتر وقتی از آن اغماض می‌کنند«۶» ظاهراً چیزی از تجربهٔ شخصی خود را در مورد تألیف کتاب معروف حیات عیسی اثر خویش در نظر دارد اما وقوع این قول از ابن رشد بسیار مستبعد می‌نماید چرا که غیر از شهرت اهتمام او در حفظ ظواهر شریعت این طرز بیان توغل در تاریخ و نقد اخبار را بر گوینده الزام می‌کند و ابن رشد هم که دربارهٔ او گفته‌اند «کانت الدرایة اغلب علیه من الروایه»«۷» کسی نیست که در آنچه خود وی در آن تبحر کافی ندارد با این اندازه قطع و جزم سخن بگوید.

معهذا بعید نیست که مخالفان قاضی، مخصوصاً در این ایام که دیگر حامی متنفذی هم مثل ابن طفیل در کار نبود، اینگونه اقوال و شایعات را در باب وی عمداً نقل می‌کرده‌اند تا اهمیت و حیثیت علمی او را در انظار بکاهند. این مخالفان ظاهراً کسانی بوده‌اند که خود را ار جهت سابقهٔ خانوادگی و حیثیت محلّی هم‌رقیب وی می‌دیده‌اند و البته شهرت عظیم علمی وی را جز با نظیر این‌گونه اتهامات نمی‌توانسته‌اند لکه‌دار نمایند. در واقع عالم‌نمایان و مدعیان عصر در مورد کسی که تمام اوقات عمر خویش را صرف تحقیق و تصنیف می‌کرد و گفته می‌شد که در همهٔ عمر جز دو شب را که شب وفات پدر و شب زفاف خودش بود بی‌مطالعه بسر نبرده بود جز از طریق نشر اینگونه اکاذیب چگونه می‌توانستند موجبات تشویش و آزار فراهم آرند؟

هرچند محنت و نکبت ابن رشد چندین سال بعد رخ داد (۵۹۲) و منجر به تبعید و تحقیر وی شد، ظاهراً در واقعهٔ مربوط به طوفان و قران ابن رشد با تصنیف کتاب **تهافت‌التهافت** که طیّ آن بار دیگر توافق تام بین شرع و عقل را تأکید می‌کرد خویشتن را از گزند مخالفان حفظ نمود و حمایت سلطان هم که هنوز در حق وی رنجش و ناخرسندی شخصی پیدا نکرده بود وی را از آزار معاندان در پناه گرفت.

درست است که بعدها ناخرسندی سلطان که ابن رشد او را در جایی «ملك بربر» ـ بدون هیچگونه القاب ـ خوانده بود و با او بر سبیل اکفاء و اقران گفت و شنود می‌کرد بهانه به دست مخالفان داد تا در کتابهای او نکته‌هایی جستجو کنند و آنها را دستاویز طعن و تکفیر سازند و سلطان را به نفی و نکال وی وادارند و در آستانهٔ جنگ با نصارای کاستیل (= قسطیلیه) برای جلب حمایت عوام و رؤسای آنها حیثیت قاضی و حکیم بزرگ اندلس را فدا نمایند لیکن این تبعید و تنکیل هم طولانی نشد و باز ابن رشد حیثیت خود را بدست آورد و ـ هرچند خیلی دیر و فقط اندك زمانی قبل از مرگش در ۵۹۵ ـ دوباره مورد استمالت و تکریم سلطان واقع شد و بالاخره سعایت حاسدان در حق او بی‌اثر ماند.

به هر حال اقدام به تصنیف **تهافت‌التهافت** حکیم قرطبی را از آغالشی که مقارن شایعات مربوط به طوفان، بوسیلهٔ حاسدان در حق او شد، نجات داد و به احتمال قوی جهت دفع فساد این حاسدان بود که وی بعد از وفات ابن طفیل و ظاهراً در همان سال قران کواکب یا سال بعد از آن به تصنیف این کتاب دست زد و اگر دعوی او در حق غزالی که می‌گوید جهت مراعات خاطر اهل روزگار به تصنیف کتاب **تهافت‌الفلاسفه** اقدام کرد واقعاً تا حدی هم درست باشد عین این ملاحظه دربارهٔ **تهافت‌التهافت** خود او نیز درست بنظر می‌رسد و این قول به این معنی هم نیست که وی به رعایت عقاید و افکار اهل زمان حقیقت عقاید خود را کتمان کرده باشد یا خلاف اعتقاد خود سخن گفته باشد بدان معنی است که ضمن تقریر آن عقاید هر جا فرصت یافته است خود را از وقوع در مظان اتهام الحاد، و فلسفه را از اتهام مخالفت با شریعت تبرئه کرده است.

با آنکه **تهافت‌الفلاسفه** غزالی غالباً متضمن قیاسات جدلی و ناظر به نقد و ردّ اقوال فلاسفه است روح فلسفی که در آن هست غزالی را نیز در اینجا مثل

**مقاصدالفلاسفه**‌اش و حتی بیش از آن یك فیلسوف و یك نقاد فلسفه نشان می‌دهد و ابن رشد هم به این نکته وقوف دارد و یك‌جا هم در **تهافت التهافت** خاطرنشان می‌کند که رسالهٔ **مشکاةالانوار** ابوحامد، ری را فیلسوف و اهل فلسفه نشان می‌دهد. طرز تلقی ابن طفیل هم از غزّالی بیشتر همچون تلقی از یك فیلسوف است تا یك عارف صوفی و اینکه در دنیای «اسکولاستیك» هم متألهان غزالی (= Algazel) را اکثر بعنوان یك حکیم سینایی و از پیروان ابن سینا می‌شناسند ظاهراً بیشتر میراث محیط اسلامی اندلس باشد تا منحصراً بدان‌جهت که حکمای قوم فقط با ترجمهٔ **مقاصدالفلاسفهٔ** او آشنا بوده باشند ـ نه با اقوال دیگرش.

در واقع غزالی در کتاب **تهافت‌الفلاسفه** با تمام تحاشی و تبرایی که از فلسفه و فلاسفه نشان می‌دهد خود یك فیلسوف نقاد است و این معنی در عین حال مانع از آن نیست که در آنچه به مسائل الهی مربوط است از بعضی عقاید اظهار نفرت کند و آن عقاید را مورد نقد و ردّ نماید. اینکه بعضی از آنچه وی در نقد و اعتراض بر فلاسفه دارد مأخوذ از اقوالِ یحیی‌النحوی، معروف به «محبّ‌التعب (= فیلوپونس)» باشد چیزی از اهمیت **تهافت‌الفلاسفهٔ** وی نمی‌کاهد چرا که مقصود غزالی از تصنیف این کتاب جز توجه دادن دنیای اسلام به خطر فلسفهٔ یونانی و غربی‌گرایی ناشی از آن نیست، نمی‌خواهد خودش مذهب فلسفی تازه‌ای بنیاد کند تا اشتمال کتابش بر پاره‌ای اقوال یحیی‌النحوی اصالت آن را خدشه‌دار نماید.

اینکه برخی گمان کرده‌اند **تهافت‌الفلاسفه** را غزالی ظاهراً در دوره‌ای که در نوعی شك و تردید فلسفی بسر می‌برده است تصنیف کرده باشد درست بنظر نمی‌رسد. توقف غزالی در آن حال شك، چنانکه از **المنقذمن‌الضلال** برمی‌آید طولانی نبوده است و در آن مدت هم اقتران این حال روحی با رنجوریهای بدنی وی را از اقدام به تصنیف مانع می‌آمده است بعلاوه کتاب **تهافت‌الفلاسفهٔ** وی چنان بر جزم و ایمان قطعی مبتنی است که هیچ نشانی از شك و تزلزل در آن نیست. این کتاب مناقشه‌ای جدلی و برهانی است با اهل فلسفه و چون غایت آن دفاع از عقاید اسلامی در مقابل اقوال وارد از دنیای غیر اسلامی است البته نمی‌تواند مولود فکری که تحت‌تأثیر شك فلسفی واقع شده است بوده باشد.

بعلاوه اشتغال غزالی به مطالعهٔ کتب فلسفه و تحقیق و تفکر در اقوال فلاسفه، در ایام تدریس نظامیه و در طی اوقاتی بوده است که سیصد طالب علم در محضر وی تلمذ می‌کرده‌اند و پیداست که تصنیف کتاب در نقد فلسفه هم باید به همان ایام اشتغال به مطالعهٔ آن مربوط باشد.

کتاب غزالی برای اهل فلسفه، هم بحث‌انگیز بود و هم حیثیت آنها را در نزد عامه به خطر می‌انداخت از این‌رو نقد و ردّ آن می‌بایست هواداران فلسفهٔ یونانی را مکرّر وسوسه کرده باشد. مع‌هذا مخالفت با فلسفهٔ یونانی که قبل از تألیف این کتاب در بغداد و خراسان شروع شده بود بعد از نشر این کتاب تدریجاً چنان وسعت و دامنه‌ای یافت که اقدام به دفاع از «اسطورهٔ ارسطو» دیگر در این بلاد به آسانی ممکن نمی‌شد و غیر از متکلمان اشعری، متشرعه و حتی صوفیه هم غالباً از فلسفه و فلاسفه با لحن تبری و تحاشی یاد می‌کردند. اما در اندلس و مغرب دنیای اسلامی که در نیم قرن اول بعد از عهد غزالی فلسفه هنوز رونق و اهمیت داشت کتاب **تهافت‌الفلاسفه** با ناخرسندی اهل فلسفه مواجه شد. ابن‌طفیل بر آن اعتراض کرد اما ردّ و نقض آن را برای ابن رشد گذاشت که ظاهراً از بسیاری جهات خود را هماورد غزالی می‌یافت و برای آغاز کردن یک کشمکش تازه با صوفیه و متکلمان آمادگی بیشتر داشت.

اقدام به نقض و ردّ **تهافت‌الفلاسفه** غزالی در واقع نوعی کشمکش فکری و فلسفی بود که البته در مفهوم لفظی کلمه، «دوجانبه» محسوب نمی‌شد و در حقیقت بیشتر نقد و محاکمه بود تا بحث و مجادله. وقتی ابن رشد کتاب **تهافت التهافت** را در ردّ عقاید و آرای غزالی می‌نوشت (حدود ۵۸۲) نزدیک یک قرن از تصنیف کتاب **تهافت‌الفلاسفهٔ** او (حدود ۴۸۷) می‌گذشت. مع‌هذا قاضی قرطبه که شارح بزرگ ارسطو بود احساس می‌کرد انتقاد بر ارسطو و تکفیر فلاسفهٔ اسلام وی و تمام حاصل کار وی را هم در اندلس آماج طعن و ایراد می‌سازد و در سرزمینی که آنجا به قول مؤلف **نفح‌الطیب**، فلسفه علمی ممقوت محسوب می‌شد[۸] بدون ردّ این اقوال نمی‌توان از تعرض اهل ظاهر در امان ماند.

در این ایام تصنیفات ابوحامد غزالی در اندلس و مغرب شهرت و رواج داشت و بر رغم آنکه علی‌بن یوسف‌بن تاشفین (وفات ۵۳۷) از امراء سلسلهٔ مرابطین آنها را طعمهٔ آتش کرده بود غزالی در نزد ابن تومرت و در دولت

موحدین اهمیت و حیثیت قابل ملاحظه‌ای داشت و کتابهایش در اندلس از اعتباری خاص برخوردار بود(۹) و شاید همین رواج فوق‌العادهٔ آثار غزالی خود یك داعی نفسانی عمده بود که ابن طفیل و ابن رشد را به سعی در نقد و نقض آن وامی‌داشت و پیداست که جز با غلبه بر پهلوان غالب نمی‌توان پهلوان غالب شد.

غزالی از بین عقاید فلاسفه که در نظر وی از تعلیم ارسطو مأخوذ بود و خود وی جزئیات اقوال و مباحث آنها را با دقت و وضوح در **مقاصدالفلاسفه** تقریر کرده بود بیست مسأله را در **تهافت‌الفلاسفه** محتاج نقل و بحث یافت که به اعتقاد وی قول حکما به‌کلی درآن مسائل باطل و مشتمل بر ضعف و عجز و خطا می‌بود و از آن‌جمله در سه مسأله قول آنها را متضمن کفر می‌یافت: مسأله قدم عالم، مسأله نفی علم به جزئیات از ذات باری، و مسأله انکار بعث اجساد و معاد جسمانی.

امام غزالی در **تهافت‌الفلاسفه** می‌کوشد تا ضعف استدلال فلاسفه را در تمام مسائل بیست‌گانه خاصه در سه مسألهٔ اخیر که قول آنها در نظر وی مستلزم کفر و تکذیب رسول است، معلوم دارد و ابن رشد که در کتاب خویش تمام اقوال غزالی را در مجموع مسائل بیست‌گانهٔ وی یك‌یك مورد بحث قرار می‌دهد سخنان وی را در سراسر کتاب نقد و تخطئه می‌کند و نشان می‌دهد که مخصوصاً در آنچه به قدم عالم، علم الهی، و حشر جسمانی مربوط است ایراد وی بر فلاسفه، خاصه بر ارسطو، وارد نیست.

ابن رشد در پایان **تهافت التهافت** خاطرنشان می‌کند که در تمام این مناقشات جز تحقیق و روشنگری هدف دیگر نداشته است و شاید تأمل در طرز استدلال او این دعوی را هم قابل قبول سازد اما در نقد و نقض کتابی که اهل فلسفه را در تمام اندلس معروض طعن و ایذای عوام می‌سازد بدون شك تا حدی نیز ناظر به این معنی بوده است تا کسانی را که در نظر وی از عهدهٔ درك و نقد مباحثات فلاسفه برنمی‌آیند از اشتغال به این مسائل باز دارد.

در بین مسائل سه‌گانه‌ای که غزالی آنها را دستاویز تکفیر فلاسفه می‌سازد در باب مسألهٔ حشر جسمانی خاطرنشان می‌کند که این مسأله نظری است و از قدماء فلاسفه هم قولی در این باب منقول نیست. این قول وی البته محل تأمل است

چون در نامه‌ای منسوب به ارسطو که گویند به مادر اسکندرو در تعزیت وفات مقدونی نوشته است فارابی اشارتی به مفهوم مجازات اخروی سراغ می‌دهد و نظیر این قول را از کتاب السیاسة افلاطون هم نقل می‌کند(۱۰) و این سابقه معلوم می‌دارد که لااقل در نزد مسلمین، اقوال قدماء فلاسفه از اشارت به مسألهٔ حشر و مجازات خالی نبوده است و دعوی ابن رشد که می‌پندارد در این باب قولی از قدماء نقل نشده است خالی از مسامحه نخواهد بود. معهذا ابن رشد در تقریر و توجیه مسأله نشان می‌دهد که خود غزالی هم لااقل در جای دیگر قول به حشر جسمانی را امری که در جواز تکفیر قائل آن اجماع حاصل باشد نمی‌داند و رأی خود وی هم در این باب خالی از تناقض و تزلزل نیست. در مسألهٔ علم الهی هم که غزالی از قول فلاسفه تعلق آن را بر جزئیات مستلزم عروض تغیّر در ذات باری می‌یابد و این معنی را دستاویز تکفیر آنها در نفی تعلق علم باری به جزئیات می‌داند ابن رشد نشان می‌دهد که این دعوی درست نیست و مشاغبه‌ای که اینجا هست ناشی از قیاس علم قدیم با علم مُحْدث است(۱۱) و البته در علم مُحْدَث آنچه موجب علم است وجود موجودست اما در علم قدیم چنین نیست چون اینجا آنچه وجود موجود را سبب می‌شود علم است، نه عکس آن و چنین علمی البته معروض تغیّر نخواهد بود. در مسألهٔ قدم عالم هم ابن رشد بحثی مفصل می‌کند و بالاخره معلوم می‌دارد که آنچه فلاسفه در این باب گفته‌اند با آنچه متکلمان از سخن آنها فهم کرده‌اند تفاوت دارد و مسأله آنگونه که غزالی درك کرده است نیست.

ابن رشد نشان می‌دهد که آنچه غزالی گه‌گاه بر ابن سینا و فارابی الزام می‌کند و احیاناً بصورتی که غزالی تقریر می‌نماید محلّ ایراد هم هست اعتراضی متوجه ارسطو نمی‌دارد و در این موارد قاضی قرطبه خود نیز قول ابن سینا و فارابی را نقد می‌کند آنها را متهم به قلّت تحقیق در مذاهب قدما می‌دارد(۱۲) یا بدان سبب که سخن آنها را متأثر از اقوال متکلمان می‌یابد قول آنها را انتقاد می‌نماید. در تعدادی موارد بر قول ابن سینا اشکال و اعتراض می‌کند یا اعتراضی را که غزالی بر وی دارد تا حدی وارد نشان می‌دهد. بعضی اوقات قول شیخ را متضمن سفسطه می‌خواند(۱۳) و در برخی موارد آن را سخنی می‌یابد که نزد قدما سابقه ندارد(۱۴). گویی قولی را که شاید ابتکار شیخ باشد یا به هر حال منشأ آن به

ارسطو و قدماء یونان نرسد نمی‌تواند از مقولهٔ فلسفه تلقی کند.

علاقهٔ به ارسطو سبب می‌شود که همواره او را از خطاهایی که به فلاسفهٔ اسلامی منسوب می‌شود برکنار دارد. از جمله در مسألهٔ صدور کثرت از وحدت و اشکالی که در «توسّط» افلاك وجود دارد خطایی را که به تصدیق وی در قول ابونصر و ابن سینا هست موجب الزام خطا بر ارسطو نمی‌داند(۱۵). در قضیهٔ «الواحد لایصدر عنه الاّ الواحد» قول ارسطو را نقل می‌کند. و خاطرنشان می‌سازد که آنچه ابن سینا و دیگران در این باب گفته‌اند حاصلی جز آن ندارد که با قول غیر برهانی خویش سخن حکیم را تبدیل و آن را ظنّی و غیر یقینی کرده‌اند(۱۶). همچنین قول ابن سینا را در باب وجود «ممکن‌الوجود بذاته و واجب‌الوجود من غیره» سست و پست می‌شمرد(۱۷) و تقسیم واجب را به «واجب بالذات» و «واجب بالغیر» انتقاد سخت می‌کند(۱۸).

در تقریر این معنی این نکته را هم خاطرنشان می‌سازد که تقسیم وجود به «آنچه بالقوه» و «آنچه بالفعل» است بیش از تقسیم آن به واجب و ممکن قابل قبول است چون آنچه علت دارد وجودش به سبب همان علت واجب است آن را ممکن نمی‌توان گفت(۱۹). بعلاوه با تلقی از عالم بعنوان امری که وجود علّت و آنچه امر الهی است آن را واجب کرده باشد و تحقق آن نیز به مثابهٔ خروجش از قوّه به فعل باشد بهتر می‌توان وجود خدایی را که خالق و صانع عالم باشد استنتاج کرد تا با تلقی آن بعنوان وجودی ممکن که با وجود واجب بالضروره ارتباط صانع و مصنوع هم ندارد. پس قول ابن سینا در باب واجب و ممکن قولی است مجمل و مبهم که عالَمْ و صانعِ آن را از هم جدا نگه می‌دارد و جز بطور مبهم رابطه‌ای از نوع ارتباط بین خالق و مخلوق را در بین آنها برقرار نمی‌کند(۲۰).

در آنچه به اثبات صانع مربوط است نیز ابن رشد یك جا قول غزالی را در نقد طریقهٔ استدلال ابن سینا تأیید می‌کند و می‌گوید: «هذا المسلك فی‌التوحید هو مسلك انفرد به ابن سینا و لیس هو مسلکاً لاحدٍ من قدماء الفلاسفه.»(۲۱) همچنین در مسألهٔ صفات قول فلاسفهٔ مسلمین را با اقوال قدماء فلاسفه می‌سنجد و می‌گوید هر کس در این باب طالب اقوال برهانی است باید به کتب قدما رجوع کند نه بدانچه امثال ابن سینا در این باب گفته‌اند و جنبهٔ جَدلی دارد و غالباً جز

مفید ظن هم نیست.(۲۲)

در مورد خود غزالی هم نقد ابن رشد غالباً جدلی و احیاناً برهانی است اما همه‌جا صریح و قاطع و جازم می‌نماید. در بعضی موارد اقوال وی را غیر برهانی، غیر صریح و احیاناً متضمن مغالطه می‌خواند(۲۳). گاه در باب وی می‌گوید که امام سخنانی را به فلاسفه منسوب می‌دارد که آنها هرگز نگفته‌اند(۲۴) و یا وی را به گفتن آن سخنان از زبان خویش دستوری نداده‌اند(۲۵). در برخی موارد وی را به عدم فهم قول حکما متهم می‌دارد(۲۶)، اهل مغالطه می‌خواند(۲۷) و به شرارت و تمویه(۲۸) منسوب می‌دارد. آنچه را وی در ابطال اقوال فلاسفه می‌آورد در بعضی موارد جز شایستهٔ کسانی که در غایت شر باشند(۲۹) نمی‌یابد و بالاخره مواردی هست که **تهافت‌الفلاسفه** را به کنایه درخور نام **تهافت مطلق** یا **تهافت ابی حامد**(۳۰) می‌داند. با این همه، اقوال غزالی را هرگز آنگونه که بعضی محققان ادعا کرده‌اند تحریف نمی‌کند و بر وی دروغ و خطا نمی‌بندد.

در پاره‌ای موارد نقدی که بر غزالی دارد مثل آنچه خود غزالی در نقد بر اقوال فلاسفه دارد همچنان بر الزام رعایت مصلحت و ضرورت اجتناب از ایجاد تزلزل و تردید در عقاید جمهور مبتنی است. از جمله در مسألهٔ حدوث نفس به مناسبت خاطرنشان می‌کند که اقوال فلاسفه را در اینگونه مباحث همه کس درک نمی‌کند ابوحامد هم یا آنها را بررسی درست کرده است و عمداً آنها را به نادرستی تقریر می‌نماید یا آنها را درست درك نکرده است و از آنچه بر آن احاطه ندارد به ناروا سخن می‌گوید و این هر دو جز فعل اشرار یا جهال نیست و غزالی هم البته برتر از آن است که به این امور منسوب شود ظاهر آن است که در اقدام به این تصنیف مرتکب لغزشی شده است و «لکلّ جواد کبوة» و شاید هم احوال و اوضاع زمانه و رعایت اهل روزگار او را به این اقدام واداشته باشد(۳۱) تا بدانوسیله ظنّ اشتغال و انتساب به فلسفه و فلاسفه را از خویشتن دور دارد.(۳۲) جای دیگر بر غزالی طعن می‌زند که خود را ملزم به بیان فساد اقوال فلاسفه کرده است و در این کار اشکال قول آنها را به نقد بیان می‌کند اما تقریر رای حق را به کتاب **قواعدالعقاید** حواله می‌دهد و حق آن بود که در این موارد نخست آنچه را به اعتقاد وی حق بود تقریر می‌کرد و خواننده را در شك و حیرت نمی‌گذاشت خاصه که کتاب **قواعدالعقاید** هم که وی خواننده را بدان حواله می‌کند به دست

ما نرسیده است و شاید هم آن را تألیف نکرده باشد[۳۳] و که می‌داند اشکالی را که حلّ آن را به وقتی دیگر حواله می‌دارد حلّ خواهد کرد یا نه؟

همچنین در مسألهٔ علم باری بر غزالی اعتراض دارد که طرح اینگونه مباحث در آنچه برای عامه در کتابت می‌آید نارواست از آنکه فهم جمهور به این دقایق راه ندارد و طرح کردن آنها با این طایفه جز آنکه مایهٔ تشویش اذهان گردد و افکار آنها را مسموم نماید فایده‌ای نمی‌دهد خوض در این‌گونه مسائل شایستهٔ راسخان در علم است که خداوند آنها را بر اینگونه حقایق و اسرار مطلع می‌سازد نه جمهور عامه که با ترتیب مقدمات آن آشنایی ندارند[۳۴].

در مسألهٔ اسباب که غزالی قول بدان را موجب الزام خطا در نزد فلاسفه می‌دارد، ابن رشد قول متکلمان اشعری را در نفی اسباب متضمن انکار امر محسوس و از مقولهٔ اقوال سوفسطائیه می‌داند[۳۵]. اما در باب آنچه غزالی در نفی و انکار معجزهٔ ابراهیم به فلاسفه منسوب می‌دارد دعوی وی را ردّ می‌کند و خاطرنشان می‌نماید که این سخن را جز زنادقه از اهل اسلام هیچ‌کس نگفته است و حکماء فلاسفه تکلّم یا جدل را در آنچه به مبادی شرایع مربوط است جایز ندانسته‌اند و گویندهٔ اینگونه سخن را محتاج به تأدیب شدید می‌دانند[۳۶].

بدینگونه، ابن رشد در سراسر کتاب می‌کوشد تا نشان دهد که در مخالفت با اقوال فلاسفه و در اسناد جهل و کفر به آنها آنچه غزالی می‌گوید غالباً مغالطه و مشاغبه است یا ناشی از عدم غور در فهم سخنان آنهاست و اگر هم بر ابن‌سینا یا ابونصر در برخی از این مباحث جای ایرادی هست این ایرادها بر ارسطو که قاضی قرطبه شرح و تلخیص و نقل و تفسیر تعلیم وی را هدف خویش ساخته است وارد نیست و البته بر خود وی هم که اقوال حکیم یونانی را تفسیر می‌کند آنچه از اعتراضات غزالی بر ابن سینا و ابونصر الزام می‌شود قابل اسناد نیست.

معهذا اینکه ابن رشد غالباً آراء فارابی و شیخ‌الرئیس را در آنچه با تعلیم ارسطو موافق نیست نقد می‌کند برای آن نیست که وی قول ارسطو را همه جا از مأخذی ورای آنچه مورد رجوع آنهاست نقل می‌کند. همچنین از آن رو نیست که تعلیم ارسطوئی وی برخلاف آنچه در تعلیم مشائی فارابی و ابن سینا هست از صبغهٔ نو افلاطونی بکلّی خالی است، بیشتر از آن روست که ابن رشد عاشق ارسطوست[۳۷] ارسطو را ظاهراً تجسم مفهوم اتصال انسان به عقل فعّال که کمال

مراتب عقل انسانی است تلقی می‌کند. تعلیم او را عین حقیقت می‌داند و فارابی و ابن سینا را در آنچه از مآخذ دیگر اخذ کرده‌اند یا از فکر خود ابداع نموده‌اند قابل اعتراض می‌یابد و غالباً در همین گونه موارد است که گه‌گاه برخلاف میل خویش به انتصار غزالی می‌پردازد و اقوال فلاسفهٔ اسلامی را تا حدی مستحق ایراد و درخور انتقاد نشان می‌دهد.

کار عمدهٔ ابن رشد در اینجا در حقیقت کوششی آگاهانه است برای آنکه تعلیم ارسطو را از آنچه حکماء دیگر از روی تفاسیر نو افلاطونی بر آن افزوده‌اند تصفیه کند. حاصل این امر هم ظاهراً فقط این بوده است که از فلسفهٔ مشائی رایج در بین مسلمین قسمت عمدهٔ آنچه را موجب توافق نسبی آن با ادیان الهی می‌شد حذف نمایند. معهذا در اقوال ابن رشد هم هنوز بقایایی از مشرب نو افلاطونی هست و همین معنی است که تعلیم او را بدون آنکه خود او بداند از این حالت که شرح و تفسیر صرف و خالی از ابداع و ابتکار اقوال ارسطو باشد بیرون می‌آورد و تا حدّی به آن بداعت هم می‌بخشد[۲۸].

به هر حال تحسین و اعجابی که ابن رشد در باب قدماء فلاسفه و مخصوصاً ارسطو دارد با مبالغه‌ای آشکار در سراسر **تهافت‌التهافت** وی جلوه دارد و شاید اینکه دنیای «اسکولاستیک» هم تعلیم او را که متألهان قوم از طریق ترجمه‌های لاتینی و عبری با آن آشنا شده بودند با سوءظن می‌نگریست به جهت همین عشق فوق‌العادهٔ او به فلسفهٔ دنیای شرك ماقبل مسیحی باشد. هرچند این هم ممکن است که این طرز تلقی آباء کلیسا از وی تا حدی نیز یادگاری از واقعهٔ «محنهٔ» قاضی قرطبه باشد، یا حتی بدان‌جهت باشد که دنیای مسیحی قرون وسطی در آن ایام وی را مظهر کامل حکمت و دانش اسلامی می‌یافت که حکمت «اسکولاستیك» تفوق آن را با چشم ناخرسندی می‌نگریست.

تأثیر **تهافت‌الفلاسفه** غزالی در شرق و غرب دنیای اسلامی قابل ملاحظه بود و اقدام ابن رشد و ابن طفیل در نقد آن این دعوی را تأیید می‌کند چنانکه در شرق هم اقوال فرید غیلانی و امام شهرستانی از همین تأثیر و نفوذ حاکی است. در حکمت «اسکولاستیك» نیز با آنکه اصل کتاب غزالی به لاتینی نقل نشد از طریق جواب ابن رشد ظاهراً تأثیر باقی گذاشت.

کتابی که ژیل معروف به رومی *Gilles de Rome* (۱۲۴۷_۱۳۱۶م.) از

متألهان این ادوار تحت عنوانی مشابه عنوان کتاب غزالی ـ به نام **هفوات فلاسفه** *Erroribus Philosophorum* تصنیف کرد مانند کتاب غزالی فلاسفه را متهم به کفر و الحاد می‌داشت. وی در این کتاب تعدادی از آراء و عقاید منسوب به کندی و فارابی و ابن سینا و ابن رشد و ابن میمون را نقل و نقد کرد و آنها را با شرایع الهی مغایر خواند. ابن رشد را هم به مخالفت با تمام ادیان الهی متهم کرد و مدعی شد که وی تمام شرایع را مخالف حقیقت می‌شمرد و با اینحال آنها را برای عوام خلق لازم یا مفید می‌داند. این اِسْناد که بر سوء تعبیر قولی از ابن‌رشد(۳۹) مبنی بود در تقریر ژیل ظاهراً تا حدی نیز ناشی از مخالفت وی با اسلام و سوءظنش نسبت به حکمت اسلامی بود و بر این‌گونه اقاویل اصحاب اسکولاستیك البته اعتمادی نیست. اما این تصنیف ژیل به احتمال قوی، مع‌الواسطهٔ ابن رشد، ظاهراً متأثر از **تهافت‌الفلاسفه** غزالی باید باشد.

در دنیای شرق تأثیر **تهافت‌الفلاسفه** مخصوصاً در نزد متکلمان و صوفیه قابل ملاحظه باقی ماند. کتاب **مصارع‌الفلاسفه** معروف به **مصارعات** اثر امام ابوالفتح محمدبن عبدالکریم شهرستانی (وفات ۵۴۸) متکلم معروف و مصنف کتاب مشهور **الملل و النحل** که بعدها خواجه نصیر طوسی (وفات ۶۷۳) تحت عنوان **مصارع المصارع** به آن جوابی دقیق و حکیمانه داد انعکاس صدایی بود که غزالی در همین **تهافت‌الفلاسفه** برضد اهل فلسفه برآورده بود. در این کتاب که شهرستانی آن را جهت سید مجدالدین علی‌بن جعفر موسوی نقیب ترمذ تصنیف کرد کوشید تا هم بشیوهٔ غزالی بعضی اقوال شیخ‌الرئیس را در تعدادی از مسائل فلسفی، از جمله مسألهٔ علمِ واجب و حدوث عالم، نقد کند. بعلاوه شهرستانی کتاب دیگری هم در نقد اقوال فلاسفه تصنیف کرد که بعضی اجزاء آن را هم جهت بیهقی مؤلف **تتمه صوان الحکمه** خواند، و ظاهراً ناتمام ماند و پیداست که تا حد زیادی از غزالی تأثیر گرفته بود. فرید غیلانی (وفات ۵۸۰) هم که در رسالهٔ **حدوث‌العالم** خویش بر ابن سینا و **رسالةالحکومه** او انتقادی سخت کرد و شیخ را به تمایلات باطنی که از پدر میراث یافته است متهم کرد از **تهافت‌الفلاسفه** غزالی الهام یافت و در طی کتاب خویش نیز از غزالی و کتاب او با لحن تکریم و تحسین یاد می‌کند. **رشف‌النصایح** شهاب‌الدین عمر سهروردی (وفات ۶۳۲) هم که طرز تلقی صوفیه را از عقاید اهل فلسفه نشان

می‌دهد انعکاس دیگری از همین اقوال غزالی در **تهافت‌الفلاسفه** بنظر می‌رسد(۴۰) و نظیر این اعتراضات در **مثنوی معنوی** و در **مقالات شمس** و در کلام بسیاری از شعراء صوفیه هم هست که بیشك هیچ چیز به اندازهٔ اقوال غزالی راه اینگونه انتقادات را از جانب صوفیه، بر فلاسفه نمی‌گشود.

مع‌هذا ادعای آنکه نشر این اثر غزالی حرکت فلسفه را در مشرق دنیای اسلامی متوقف کرد و یا موجب نقل و نفی آن به اندلس و مغرب دنیای اسلامی شد(۴۱) اساس ندارد. در مغرب دنیای اسلامی فکر فلسفی منتظر نشر کتاب غزالی در مشرق و تبعید اجباری خود به دیار اندلس نشد. ابن باجه (وفات ۵۳۳) از همان اواخر عهد حیات غزالی در اشبیلیه اشتغال به منطق و فلسفه داشت و میراث فلسفی او که خودش فرصتی برای ضبط و نشر آن نیافت از طریق ابن‌طفیل در آن اقطار مجال رشد و تثمیر پیدا کرد و در آثار ابن رشد به کمال رسید.

در مشرق عالم اسلامی هم کتاب غزالی مانع از رشد و ادامهٔ فلسفه نشد و میراث فارابی و ابن سینا که غزالی در **تهافت‌الفلاسفه** به آن شدّت آن را محکوم کرده بود حتی در هرج و مرج عهد مغول هم معروض نابودی نشد از طریق خواجه‌نصیرالدین طوسی و شاگردان وی باقی ماند و بعدها در عهد صفوی به آخرین شریك ـ یا مدعی پرآوازهٔ ـ آنها میرمحمدباقر داماد رسید و در پرتو **جذوات و قبسات** افکار وی مکتب فلسفی اصفهان را رونق بخشید و منجر به پیدایش «حکمت متعالیهٔ» صدرالمتألهین گشت.

کتاب **تهافت‌التهافت** ابن رشد هم که نقل آن به زبان لاتینی دنیای «اسکولاستیك» رامع‌الواسطه با دعاوی غزالی آشنا کرد، با وجود قدرت و صلابت جدلی و برهانی کم‌نظیری که در دفاع از عقاید ارسطو و اتباع وی نشان داد، تأثیرش در مجموع آن اندازه نبود که **تهافت‌الفلاسفهٔ** غزالی را از اعتبار بیندازد و حتی سبب شود که آن کتاب دیگر هرگز به مقام نخستین خود ارتقاء نیابد(۴۲).

کتابی که خواجه‌زاده رومی مصلح‌الدین مصطفی‌بن یوسف فقیه و قاضی و متکلم و حکیم اوایل عهد عثمانی (وفات ۸۹۳) در محاکمهٔ بین ابن رشد و غزالی و در واقع در انتصار و تأیید غزالی به امر سلطان ابوالفتح محمدخان‌بن سلطان مراد بر منوال **تهافت‌الفلاسفه** و با همان عنوان در این باب تصنیف کرد(۴۳) نشان داد که با **تهافت‌التهافت** ابن رشد هم مسأله خاتمه نیافته است و دعوای بین

متشرعه و اهل فلسفه هنوز باقی است.

بدون شك آنچه راه نویسندهٔ **تهافت‌الفلاسفه** را از راه مصنف **تهافت‌التهافت** جدا می‌کند تنها مسائل بیست‌گانه‌ای که مورد مناقشهٔ آنها واقع شده است نیست بحث در جزئیات اینگونه مسائل در بین فلاسفه و متکلمان سابقه و نظیر بسیار دارد. اختلاف عمدهٔ ابن رشد با غزالی در مسأله‌ای دیگر است که در **تهافت** جز به اشارتی اجمالی مطرح نیست اما تمام اختلافات آنها از همانجا ناشی است: مسألهٔ حدود و ارزش عقل نظری.

در طرز تلقی از این مسأله است که غزالی اقوال فارابی و ابن سینا را با نظر مخالف می‌نگرد و نام قدماء قوم مثل سقراط و افلاطون و ارسطو را هم الفاظ هایل و دهشت‌انگیزی می‌یابد که حکماء اسلامی بوسیلهٔ آنها اذهان عامه را مقهور اقوال و دعاوی نادرست خویش می‌سازند. ابن رشد هم به سبب طرز تلقی خاصی که از مسأله دارد به اقوال فلاسفه اعتماد تام نشان می‌دهد، ارسطو را همچون مظهر و تجسم کمال عقل برهانی تعظیم و تقدیس می‌کند و در باب ارزش برهان و عقل نظری جزم و یقین قاطع اظهار می‌دارد.

پس بی‌اعتمادی غزالی بر عقل برهانی ـ البته در آنچه به مباحث علم الهی مربوط است ـ، و اعتماد تام ابن رشد در همهٔ مباحث بر آن، وقوع این مناقشات را که در مسائل بیست‌گانهٔ دو **تهافت** بین آنها پیش آمده است اجتناب‌ناپذیر می‌کند. این تفاوت دید راه غزالی را به آنچه خود وی «طور ماوراء عقل» می‌خواند منتهی می‌کند و آنچه را فلسفهٔ غزالی می‌توان خواند و جلوهٔ آن مخصوصاً در **مشکاة‌الانوار** او پیداست صبغهٔ تصوف و عرفان می‌دهد. در صورتیکه ابن رشد را به اعتبار بی‌تزلزل عقل برهانی ـ البته در نزد حکما و کسانی که به مرتبهٔ راسخان در علم رسیده‌اند ـ متیقن می‌دارد و غایت سلوك عقلی حکیم را در نظر وی «اتصال به عقل فعال» نشان می‌دهد. پس با این اختلاف که در مسألهٔ ارزش و حدود عقل نظری در بین غزالی و ابن رشد هست شك نیست که بدون مسائل بیست‌گانه **تهافت** هم کشمکش ابن رشد با غزالی می‌توانست منجر به مناقشات فلسفی و علمی شده باشد.

درست است که نظریه «اتصال به عقل فعال» هم در برخی صورتهای خویش از عنصر تصوف خالی نیست اما تقریری که ابن رشد از آن دارد از این

معنی خالی است و جز بر اعتماد تام بی‌تزلزل بر عقل برهانی مبتنی نیست. اینکه قاضی قرطبی در کتاب **الکشف عن مناهج الادلّه** از آنچه عقل بدان راه نمی‌یابد سخن می‌گوید(۴۴) و در **تهافت** اذعان می‌کند که آنچه عقل به ادراک آن راه ندارد راه ادراک آن شرع است(۴۵)، نزد وی در باب حقایق معقول نیست در بارهٔ معدودی امور محدود است(۴۶) و اذعان به عدم ادراک هم ناظر به عقل عام است که وی متابعت شریعت و التزام تقلید را بر آنها الزام می‌دارد ورنه در مورد حکماء و اهل برهان امکان نیل به حقایق را از طریق عقل نظری قابل تردید نمی‌داند(۴۷) و قول به «اتصال با عقل فعال» در تقریر او نیز مبنی بر همین معنی است.

نظریهٔ «اتصال با عقل» هرچند منشأ ارسطوئی دارد و ظاهراً از تعریف ارسطوئی مفهوم «سعادت قصوی» *Eudaimona* در **اخلاق نیقوماخس** و برخی اشارات دیگر او مأخوذ باشد در تقریری که فارابی و ابن سینا از آن کرده‌اند صبغهٔ نوافلاطونی دارد. ابن باجهٔ اندلسی هم در رسالهٔ **تدبیر المتوحد** آن را در همین مفهوم نو افلاطونی تلقی می‌کند و تا حدی آن را متضمن عزلت و تأمل صوفیانه نشان می‌دهد. اما ابن طفیل که این عنصر صوفیانه را در نظریهٔ ابن باجه قابل انتقاد می‌یابد نیز خود در رسالهٔ **حیّ‌بن یقظان** می‌کوشد تا با اثبات امکان اتصال انسان با عقل فعال بین دین و فلسفه وفق دهد و از طریق تأمل عقلی قرب به حق و امکان وصول به عالم ملکوت را که «اتصال با عقل فعال» تعبیری از آن است قابل تحقق فرا نماید.

نزد ابن رشد این نظریه تمام عناصر صوفیانه‌ای را که فلاسفهٔ اسلامی به آن داده‌اند از دست می‌دهد و قاضی قرطبه که طریق نیل به کمال فردی را جهت فیلسوف در همین «اتصال به عقل فعال» می‌داند آن را تنها از طریق علم و برهان قابل تحقق می‌داند و قول صوفیه را که در این باب بدون تمسّك به علم مدعی نیل به کمال گشته‌اند باطل و ناروا می‌خوانند(۴۸). اینکه طوماس داکونیاس *Thomas d'Aquinas* متأله و قدیس عهد اسکولاستیك هم قول به اتصال با عقل فعال را به ابن رشد منسوب می‌دارد و خود وی آن را متضمن اشکال می‌یابد(۴۹) شهرت قاضی قرطبه را به این قول نشان می‌دهد و هرچند این قول نزد ابن سبعین (وفات ۶۶۹) هم با همان رنگِ صوفیانه‌ای که نزد ابن باجه و ابن سینا داشت باقی ماند(۵۰) صورتی که ابن رشد از آن تقریر کرد صورت مشائی محض

آن محسوب می‌شد که با آنچه در کلام متألهان حکماء ما نیز از آن آورده‌اند[۵۱] متفاوت بود.

نظریهٔ ابن رشد در این باب بر اعتماد تام بر ارزش و اعتبار بی‌تزلزل عقل نظری مبتنی بود و اصالت عقل را تا حدی که آن را مساوق وحی و مقارب آن نماید الزام می‌کرد و البته هرگونه علم را برای عقل برهانی قابل حصول نشان می‌داد و چون حاصل آن را که در نظر وی فلسفه و مخصوصاً تعلیم ارسطو و تقریر خود وی از آن تعلیم بود از هرگونه چون و چرایی برتر می‌پنداشت در ردّ و نقض قول غزالی و تمام کسانی که ارسطو و پیروانش را با این اندازه تعظیم و تفخیم نمی‌نگریستند تردید و تأمل نشان نمی‌داد.

اما غزالی برای عقل برهانی این اندازه قدرت و اعتبار قائل نبود و مخصوصاً در طیّ دوران انزوای قبل از ترك بغداد قدرت و حیثیت عقل و برهان را بشدت در معرض تزلزل یافته بود. ابن رشد هم هرچند در مسألهٔ علم ازلی این عجز و محدودیت عقل برهانی را تصدیق می‌کرد و ظاهراً به سبب اشکالی که در اظهار معتقد مافی‌الضمیر داشت اذعان می‌نمود که: «اصدق ما قال‌القوم انّ للعقول حدّاً تقف عنده لا تتعدّاه»[۵۲] اما آنچه او را به این اعتراف وامی‌داشت عدم امکان بحث آزاد در تکییف علم ازلی بود نه برخورد به عجز مطلق از حلّ این‌گونه مسائل.

باری غزالی چنانکه خود وی به تفصیل در **المنقذ من‌الضلال** خاطرنشان می‌کند از غور در علوم فلاسفه و اقوال آنها این نکته را محقق یافت که اعتبار عقل در شناخت حقایق امور مطلق نیست و حدود آن را باید بدرستی دریافت و متوجه شد که نمی‌توان حاصل عقل برهانی را در «الهیّات» هم به آن اندازه که فی‌المثل در «ریاضیات» اعتبار دارد قابل اعتنا شمرد. غزالی بدون آنکه ارزش عقل و برهان را در آنچه به علم ریاضی مربوط است انکار کند نشان می‌دهد که عقل و برهان آن قدرت و اعتباری را که در آن علم دارد در آنچه به «مسائل مابعدالطبیعه» مربوط است ندارد و صحت استدلال حکما در آن مورد نمی‌تواند مستند تصدیق آنها در علم الهی نیز واقع گردد.

درست است که ابن رشد هم به این نکته که موقف فلاسفه در علم الهی به اندازهٔ موقف آنها در سایر علوم قوت و استواری ندارد معترف است اما این معنی

ذهن او را به ارزیابی قدرت و حدود عقل و برهان سوق نمی‌دهد. به هر حال ضعف موقف فلاسفه را در این زمینه ظاهراً از آن رو می‌داند که در طرح این مباحث با جمهور عامه سر و کار دارند«۵»، نه با اهل برهان.

بدینگونه، مسألهٔ ارزیابی عقل برهانی که غزالی آن را مطرح می‌کند و تا حدّی همان مسأله است که کانت فیلسوف آلمانی (۱۸۰۴ـ۱۷۲۴) را به ابداع فلسفهٔ نقادی می‌کشاند و بالاخره در برخورد با «تنازعهای چهارگانـه» ناچـار می‌کند در حلّ مسائل مابعدالطبیعه به قلمرو عقل عملی پناه بجوید و دانش (= *Wissen*) را کناری بگذارد تا برای اعتقاد (= *Glauben*) جایی باز کند، در پیش ابن رشد هم مثل غزالی بنحوی مطرح می‌شود لیکن وی که در اصالت عقل رسوخ تزلزل‌ناپذیر دارد بدان سبب که خوش ندارد در حاصل تعلیم معلم اول تردید و تردد به خود راه دهد از تأمل در آن خودداری می‌کند و در واقع «امّ‌المسائل» را که هر فیلسوف واقعی در مواجههٔ با آن ناچار باید راه حلّی برای خود پیدا کند، تا حدی نادیده می‌گیرد.

اما غزالی که توجه به ضعف برهان فلاسفه در مباحث الهی تمام ارزش علم مابعدالطبیعهٔ آنها را در نظر وی محل تردید و درخور نقد و اعتراض می‌سازد در واقع تا حدی به آنچه کانت را متوجه به حدود عقل و تفاوت جوهری عقل نظری با عقل عملی کرد نزدیك می‌شود. اگر نقد عقل محض و نقد عقل نظری به کانت امکان داد تا ارزش و حدود عقل برهانی را معلوم دارد و در آنچه «معقول» است تفاوت ادراك «ذوات و عوارض» را بازشناسد این توجه نیز به غزالی فرصت داد تا محدودیت عقل بـرهانی را در قلمرو مسائل الهی معلوم دارد و از این مسائل آنچه را در حوصلهٔ ادراك عقل نظری نیست به قلمروی که وی از آن تعبیر به «طور ماوراء عقل» می‌کند مربوط نماید و بدینگونه تا حدی مثل آنچه کانت با التجاء به عقل عملی دین و اخلاق را بر مبنایی قابل اعتماد استوار ساخت وی نیز با تمسك به «طور ماوراء عقل» آنچه را عقل نظری از دریافت آن عجز داشت قابل تصدیق نشان داد.

البته مسأله «طور ماوراء عقل» بنحوی که غزالی مطرح می‌کند در آنچه عقل برهانی به ادراك آن قادر نیست رجوع به حاصل وحی و استضائه از نور مشکات نبوت را الزام می‌کند و اینجاست که فلسفهٔ غزالی با تصـوف پیونـد

می‌یابد. اما این راه حل که وی برای رهایی از تناقضات عقل برهانی بدان تمسك می‌کند در عین حال خود آن به بن‌بستی منجرمی‌شده است که راه فلسفه در آنجا پایان می‌یابد و ورای آن هرچه هست عرفان است ـ نه فلسفهٔ محض.

غزالی وجود «طور ماوراء عقل» را در رسالهٔ **المنقذ من‌الضلال** که در توجیه طریقهٔ فکری او حکم «گفتار در روش» (*Discours de la Methode* =) را در فلسفهٔ دکارت دارد با لطف بیانی که خاص اوست تقریری اقناعی می‌کند(۵۵) و از حکماء صوفیه عین‌القضات همدانی هم آن را قابل تصدیق می‌یابد. بعضی از متألهان حکماء و متکلمان هم که در آن به نظر انکار و استبعاد نگریسته‌اند(۵۶) این استبعاد آنها ناظر به مفهوم مورد نظر غزالی که آن را در نور مشکات نبوت منحصر می‌دارد نیست.

به هر حال غزالی با تمسك به طور ماوراء عقل آنچه را از دسترس عقل برهانی خارج است قابل ادراك می‌سازد و بدینگونه در ورای مسائل بیست‌گانهٔ تهافت مسألهٔ دیگری را در مقابل اهل فلسفه مطرح می‌کند که قول به «طور ماوراء عقل» يك راه حلّ آن است و راه حلّ دیگرش را فلسفهٔ نقادی کانت عرضه می‌نماید که با طریقهٔ عرفانی وی مناسبت ندارد اما از طریق اخلاق راه اقلیم «ماوراءالطبیعه» را روشن می‌کند. بدینگونه اصل مسأله‌ای که کشمکش ابن رشد را با غزالی سبب می‌شود مسائل بیست‌گانه **تهافت** نیست مسألهٔ ارزش اعتبار و حدود عقل است که کشمکش **تهافت** فقط با شواهد و موارد آن سر و کار دارد نه با خود آن.

***

این مقاله را که قسمتی از یادداشتهای پراکندهٔ بنده در باب **تهافت غزالی** و **تهافت** ابن رشد است به دو دوست عزیز خویش حاج شیخ عبدالله نورانی و اسمعیل سعادت هدیه می‌کنم. متأسفم که با وجود اصرار و تأکید آنها نتوانستم این وجیزه را جهت درج در مجموعه‌ای که این عزیزان تنظیم می‌کردند آماده کنم.*

دی ماه ۱۳۶۴

---

* این گفتار برای یادنامهٔ غزالی به درخواست ناشران مجلهٔ معارف جهت شمارهٔ مخصوص آن تحریر شد. موجب تأسف است که به هنگام نشر آن مجموعه، تحریر آن تمام نبود.

# یادداشتها

1. Van Den Bergh, S., *Averroes' Tahafut, GMS., Introduction* / XXXVI.

۲. و مماکان فی قلب‌المنصور من ابن رشد انه کان متی حضر مجلس المنصور و تکلم معه... یخاطب المنصور بان یقول تسمع یا اخی و ایضاً فانّ ابن رشد کان قد صنف کتاباً فی الحیوان و ذکر فیه انواع الحیوان... فلمّا ذکر الزّرافهٔ وصفها ثم قال قد رأیت الزرافة عند ملك البربر یعنی المنصور فلمّا بلغ ذلك المنصور صعب علیه... ابن ابی اصیبعه، نقل از رنان، ابن رشد / ۳ـ۴۵۲.

۳. ضمیمة لمسألة العلم القدیم التی ذکرها ابوالولید فی فصل المقال رضی‌الله عنه. ذیل فصل المقال و تقریر مابین الشریعة و الحکمة من الاتصال، متن عربی با ترجمه و مقدمهٔ فرانسوی، لئون گوتیه، چاپ سوم ۱۹۴۸.

۴. در باب قول ابن اثیر و اشارت شاعران ایران که به جهت حکم نجومی انوری در این باب به طعن و هجو وی پرداختند رجوع شود به: بدیع‌الزمان فروزانفر، سخن و سخنوران، چاپ دوم / ۶ـ۳۳۵ و برای تفصیل بیشتر دربارهٔ انعکاس واقعهٔ قران و احکام منجمان در کتب نظم و نثر عصر، که در آن جمله هم اشارتی به داستان ابن رشد نیست، رجوع شود به: مجتبی مینوی، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، سال دوم، شمارهٔ ۴.

۵. قال و الله وجود قوم عاد ماکان حقاً فکیف سبب هلاکهم. روایت انصاری، به نقل از رنان، ابن رشد، ضمیمه / ۴۴۴.

6,7. Renan, E , *Averroes et Averroisme* / 23, 435.

۸ و ۹. در باب عبارت مؤلف نفح‌الطیب و کتابهایی که ابن طفیل از غزالی نام می‌برد رجوع شود به: فروزانفر، زندهٔ بیدار، ترجمه حی‌بن یقظان، مقدمه و متن / ۵، ۳۷ـ۳۳.

۱۰. رسالة الجمع بین رأیین، طبع طهران ۱۳۱۵ ق / ۷۹ـ۷۷.

۱۱، ۱۲ تا ۱۸. تهافت‌التهافت، طبع سلیمان دنیا، مصر ۱۹۶۵ به ترتیب: ۲/۷۰۰، ۱/۱۴۰، ۱/۱۲۱، ۱/۲۷۲، ۱/۳۰۹، ۱/۲۹۸، ۱/۳۰۱، ۱/۳۲۷، ۲/۶۰۲.

19. G, Quadri, *La Philosophie Arabe*, 1960 / 217.

20. E. Gilson, *Duns Scott* / 77.

۲۱، ۲۲ تا ۳۲. تهافت‌التهافت، طبع مذکور در فوق، به ترتیب: ۲/۴۶۳، ۲/۹ـ۵۰۴، ۱/۱۳۵ و ۱۳۶ و ۱۴۹، ۱/۲۷۰، ۱/۲۸۵، ۱/۱۱۹، ۱/۱۹۱، ۲/۵۶۱، ۲/۵۴۵، ۱/۱۲۲، ۱/۲۴۹، ۱/۶ـ۱۹۵، ۱/۲۶۸.

۳۳. قواعد العقاید عنوان یك کتاب از اجزاء چهل‌گانهٔ احیاء علوم‌الدین غزالی هم هست اما بنظر نمی‌آید در اینجا ارجاع بدان مراد باشد. عبارت تهافت‌التهافت ۱/۸ـ۲۰۷ در باب طعن در شیوهٔ طرح اشکال و عدم حلّ آن در اصل کتاب ظاهراً انعکاسی از اشارت خود غزالی باشد در المنقذ من‌الضلال، طبع مصر، ضمیمه الجام‌العوام ۱۳۰۳ ق /۲۲ـ۲۱.

۳۴ تا ۳۶. تهافت‌التهافت، بترتیب: ۲/۵۵۰ـ۵۴۷، ۲/۷۸۱، ۲/۷۹۱.

37. Renan, E, *Averroes et Averroisme* / 54—56

38. Gilson, E., La *Philosophie au Moyen Age, 2nd ed.* / 361

حتی بعضی مخالفان نام وی *Averroes* را به تصحیف *Averroys* می‌خواندند تا معنی ناحق و بی‌حقیقت (= *Sensa verita*) را که بزعم آنها شایستهٔ وی بود از ان استنباط و تفهیم کنند.

۳۹. در باب منشأ اسناد این قول به ابن رشد و تفسیر حاصل فحوای آن، رجوع شود به:

Horten, M, *Texte Zu dem Streite Zwischen Glauben und Wissen im Islam, Bonn 1913*

هرچند حاصل قول هورتن را در این باب اکنون دیگر نمی‌توان تأیید کرد. در باب ژیل رومی و کتاب او مقایسه شود با: **رنان، ابن رشد** /۲_۲۵۱ در مورد ریمون مارتینی هم احتمال می‌رود از **تهافت‌الفلاسفه** غزالی بی‌اطلاع نبوده است. رجوع شود نیز به: رنان، کتاب فوق /۲۴۶.

۴۰. از رسالهٔ شهرستانی و شرح خواجه بر آن نسخه‌هایی در کتابخانه مجلس، کتابخانه آستان قدس، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه هست. رسالهٔ دیگر شهرستانی که فصولی از آن را ـ بیهقی مؤلف تتمه خوانده است **المناهج والآیات** نام داشته است و بعضی احتمال داده‌اند مراد بیهقی همین **المصارعات** باشد نه تألیف دیگر، مقایسه شود با: بیهقی، **تتمة صوان الحکمه** / ۱۳۸ در این باب و در باب سایر آثار شهرستانی مقایسه شود با: **یادداشت‌ها و اندیشه‌ها** / ۱۱۷_۱۰۹ صدرالمتألهین هم با اتکاء بر قول خواجه نصیر که **مصارعات** شهرستانی را ردّ کرده است، وی را به مغلطه منسوب می‌دارد. **الاسفار الاربعه**، جزء اول از سفر ثالث /۳۹ در باب **رسالة الحدوث** فرید غیلانی که هم مثل غزالی و تحت‌تأثیر **تهافت** او شیخ‌الرئیس و فلاسفه را تکفیر و تخطئه می‌کند و از شیخ بدان سبب که کتابهای خود را با نامهایی چون **شفا و نجات و هدایه** می‌خواند و در آنها ضلال و فساد را نشر می‌نماید با تعریض یاد می‌کند و او را به سوء عقیده منسوب می‌دارد، نیز مقایسه شود با: سرّنی۲/۸۵۰.

41. Gilson, E., *La Philosophie Au Moyen Age* / 357.

۴۲. برای قول مخالف در این باب رجوع شود به: حنا الفاخوری ـ خلیل‌الجر، **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**، ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی ۲/۶۴۹.

۴۳. **تهافت‌الفلاسفه** خواجه‌زاده در هامش **تهافت‌التهافت**، طبع مصر، بوسیلهٔ الشیخ مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۲۱ ق، طبع شده است و کتاب شامل بیست و دو فصل و متضمن تعدادی نکات و احتجاجات تازه هم هست. مؤلف در مقدمه تصریح می‌کند که قصد وی انتقام از مجرمان و انتصار از مؤمنان است و از همین عبارت موضع وی در محاکمه پیداست. برای احوال مؤلف رجوع شود به: Brockelmann, K., *G.A. L*, II / 230.

۴۴، ۴۶، ۴۷. برای تفصیل مراجع و مباحثات در این مسائل رجوع شود به:

Gauthier, L., *Traité Decisif, Introduction* / XII

۴۵. **تهافت‌الفلاسفه** ۱/۱۷۹.

۴۸. **تلخیص کتاب‌النفس** ۱۹۵۰/۱۸۹.

۴۹. **رنان، ابن رشد** /۲۴۴.

50. Mehren, *M.A.F.*, in *J.A.*, 1879 / 18.

۵۱. و مانسب الی بعض الاقدمین من اتحادالنفس حین استکمالها بالعقل الفعال و کذا ما نقل عن الصوفیة من اتصال العارف بالحق فیعنی به حالة روحانیة تلیق بالمفارقات. **الاسفار العقلیة**

الاربعه، الجزء الثانی من السفر الاول، الطبعة الثالثه ۱۹۸۱/۹۸. مقایسه شود با همین مجلّد /۶۰_۳۵۹.

۵۲ تا ۵۴. **تهافت‌التهافت**، بترتیب: ۵۳۴/۲، ۳۴۴/۱، ۳۴۵/۱.

۵۵. **المنقذ من‌الضلال**، طبع مذکور در فوق / ۳۵ و مابعد.

۵۶. مقایسه شود با قول صدرالمتألهین: و ما اشدّ فی السخافة قول من اعتذر من قبلهم انّ احکام العقل باطلة عند طور وراءالعقل؟ کما انّ احکام وراء طور العقل باطلة عند طور العقل، و لم یعلموا انّ مقتضی البرهان الصحیح مما لیس انکاره فی جبلّة العقل السلیم من الامراض و الاسقام الباطنه. نعم وربمّا یکون بعض المراتب الکمالیه مما یقصر عن غورها العقول السلیمة لغایة شرفها و علوها... لا انّ شیئاً من المطالب الحقه مما یقدح فیها و یحکم بفسادها العقل السلیم. **الاسفار الاربعه**، الجزء الثانی من السفر الاول /۳۲۲. قول لاهیجی در شوارق: و منها حدیث طور وراء العقل فانّه یمتنع ان یکون طور وراء العقل الاّ النبوة و الرسالة و الوحی. **شوارق الالهام** ۴۳/۱ برای قول عین‌القضات که هم در شوارق هست مقایسه شود با: **زبدة‌الحقایق**، طبع عفیف عسیران /۲۷_۲۶ و ۹۸_۹۲.

**ذیل:**

رسالهٔ شهرستانی و جواب خواجه اخیراً به تحقیق الشیخ حسن‌المعزی از روی نسخه‌های متعلق به کتابخانهٔ آیة‌الله مرعشی در قم طبع و نشر شده است، ۱۴۰۵ هـ. ق.

# ملاحظاتی در باب شیخ عطّار

اختلاف اقوال در باب تاریخ ولادت و وفات شیخ فریدالدین عطار نیشابوری که ادوارد براون، سعید نفیسی، هلموت ریتر، بدیع‌الزمان فروزانفر و دیگران غالباً بدان اشارت کرده‌اند تا اندازه‌ای ناشی از این امر است که اکثر روایات متداول در این باب به دورهٔ امیر علیشیر نوائی و همعصران وی مثل دولتشاه و جامی برمی‌گردد که فاصلهٔ زمانی قابل‌ملاحظه‌ای آنها را از دوران حیات شیخ عطار جدا می‌کند. در واقع غالب این روایات نیز که خلط و خطا در آنها پیداست هرچند به واقعهٔ شهادت شیخ بر دست مغول اشارت دارند هم در تاریخ وقوع اختلاف دارند و هم تفصیلات آنها در باب نحوهٔ شهادت شیخ توأم با افسانه‌های نامعقول است(۱).

البته در بین مآخذ قدیمتر که در باب عطار در دست است روایت عوفی را در **لباب‌الالباب** می‌توان یاد کرد که آن نیز شیخ را درشمار زندگان عصر خویش ذکر می‌کند. بعلاوه در این اواخر نیز روایت ابن‌الفوطی در تلخیص **معجم‌الالقاب** بوسیلهٔ عباس اقبال، لوئی ماسینیون، سعید نفیسی، هلموت ریتر و فروزانفر مورد توجه واقع شد که آن نیز به سبب خلطی که در ضبط نام شیخ دارد قبولش در صورتیکه مؤیّدی با آن همراه نشود و اصلاحی را در باب نام شیخ موجّه نکند خالی از اشکال نخواهد بود(۲). این نکته هم که در آثار عطار جز اشارتی مجمل به ملاقات وی با شیخ مجدالدین بغدادی، ذکری از احوال و اوضاع خراسان در

دورهٔ خوارزمشاهیان ندارد نیز گهگاه این معنی را که عطار واقعاً تا مقارن حملهٔ مغول زیسته باشد محلّ تأمل می‌دارد.

اما روایت ابن‌الفوطی که قول خواجه‌نصیرالدین طوسی را در باب ملاقات با عطار نیز دربر دارد هرچند بعلّت قرب عهد و مخصوصاً به سبب خراسانی بودن راوی، می‌تواند روایت راجع به شهادت شیخ را بر دست تتار قابل قبول سازد این اشکال را دارد که نام و لقب عطار بدانگونه که ابن‌الفوطی بر مبنای روایت خواجه نصیر نقل می‌کند با نام و لقب وی آنگونه که از مآخذ دیگر و مخصوصاً از آثار خود شیخ برمی‌آید تطبیق نمی‌کند و از این رو این قدیمیترین روایت به تنهائی برای حلّ مشکل تاریخ وفات شیخ کافی بنظر نمی‌رسد.

نویسندهٔ این سطور چند سالی قبل که نقدی بر کتاب استاد فروزانفر در باب **شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری** نوشت به همین ملاحظات تاریخ ۶۰۷ را که در کتاب مجمل فصیحی راجع به وفات شیخ آمده است بیشتر قابل اعتماد یافت چرا که این تاریخ هم با امکان ملاقات وی با شیخ مجدالدین بغدادی که ذکر آن در آغاز **تذکرةالاولیاء** وی هست منافات ندارد و هم تا حدی قبول افسانه‌های کرامات‌آمیز راجع به شهادت و دنبالهٔ آن را اجتناب‌پذیر می‌کند. البته در این صورت ملاقات وی با بهاء ولد بلخی و پسر خردسالش جلال‌الدین محمد ظاهراً دیگر ممکن نیست اما آن ملاقات هم خود مبتنی بر اسناد مؤثق و تردیدناپذیر نیست و نمی‌توان با مجرد استناد بدان در باب تاریخ حیات عطار داوری کرد. به هر حال روایت مجمل فصیحی، روشنی‌هایی هم بر اسناد طریقت شیخ می‌افکند که در مآخذ دیگر نیست و قراینی هم که از دیوان شیخ برمی‌آید آن را تأیید می‌کند[۲].

مع‌هذا امری که بعد از نشر آن نقد و مخصوصاً بعد از ملاحظهٔ بعضی مسامحات که در ضبط تواریخ و سنین در مجمل فصیحی بنظر آمد، قبول تاریخ ۶۰۷ مذکور در آن کتاب را در نظر این جانب تا حدی محل تردید می‌داشت غیر از تواتر و شیاع اخبار مربوط به وقوع شهادت شیخ توجه به این نکته بود که محمد عوفی در سنوات نزدیك به سنه ۶۱۷ که تاریخ تألیف لباب‌الالباب اوست هنوز شیخ عطار را همچون یك تن از معاصران که در آن ایام هنوز در قید حیات بوده‌اند نام می‌برد و چون عوفی تا چندی بعد از سنهٔ ۶۰۷ در خراسان و از جمله

در اسفزار بوده است(۴). این نکته را که او تا مدتی بعد از سال ۶۰۷ هنوز در خراسان از خبر وفات شیخ آگهی نیافته باشد مستبعد نشان می‌دهد و توجه به این نکته قول مؤلف مجمل فصیحی را محلّ تأمل می‌سازد.

از اینرو بعد از نشر آن ملاحظات بار دیگر این اندیشه بخاطر آمد که ممکن است تاریخ ۶۰۷ در وفات عطار بجای ۶۱۷ نقل شده باشد و در واقع شهادت عطار، صرفنظر از ذیل افسانه‌آمیز آن و بدون توجه به خلطی که ابن‌الفوطی در باب نام عطار کرده است ممکن است بکلی درست باشد و شیخ در همین سال قتل‌عام نشابور بدست تتار بهلاکت رسیده باشد. خاصه که روایت ملاقات بین بهاءولد بلخی هم با او هرچند مبتنی بر اسناد متقن نیست اما انعکاس بعضی مطالب اسرارنامه و سایر آثار عطار در مثنوی امکان وقوع آن را توجیه می‌کند و این‌چنین ملاقات هم اگر روی داده باشد می‌بایست مقارن همین سال ۶۱۷ بوده باشد(۵). و با احتمال وقوع این ملاقات طبعاً تاریخ ۶۰۷ در باب وفات شیخ دشوارپذیر جلوه می‌کند و ناچار می‌بایست قبول کرد که شیخ عطار بعد از این تاریخ نیز یك چند دیگر در این جهان زیسته باشد.

در این اواخر مطالعهٔ کتاب فوایدالفواد امیر علاءالدین حسن سجزی معروف به خواجه حسن دهلوی که شامل مجموعه‌ای از ملفوظات شیخ نظام‌الدین اولیاء بدایونی از مشایخ بزرگ هندست مسأله را بار دیگر درخور بررسی و امعان نظر مجددّ نشان داد. در این کتاب چنانکه حسن دهلوی نقل می‌کند یکبار در ربیع‌الاول سنه ۷۱۰ و بار دیگر در رمضان سال ۷۲۱ شیخ نظام اولیاء به مناسبت از احوال شیخ عطار سخن می‌گوید و در موضع اخیر به صراحت وقوع وفات او را به شهادت بر دست مغول منسوب می‌دارد(۶). چون روایت وی مربوط به تقریری است که در مجلس شیخ بهاءالدین زکریا رفته است و ظاهراً به صوفیه خراسان که شاهد احوال شیخ عطار و حوادث عصر وی بوده‌اند می‌رسد، با آنکه مثل سایر روایات صوفیه خالی از روح کرامات‌پردازی نیست اصل شهادت شیخ را در حملهٔ تتار درخور قبول می‌سازد و به استناد آن می‌توان روایت ابن‌الفوطی را هم تصحیح کرد.

این روایت بعد از قول ابن‌الفوطی ظاهراً قدیمترین مأخذ دقیق در باب وفات عطار است و چون خلطی هم که در طی روایت ابن‌الفوطی دربارهٔ نام عطار

هست در اینجانیست آن را می‌توان فعلاً معتبرترین مأخذ کهن در باب وفات عطار تلقی کرد. به موجب این روایت، شیخ عطار در واقعهٔ مغول در نیشابور کشته شد. اما کیفیت تلقی او از شهادت، آنگونه که در این خبر آمده است، از تأثیر «روح حلاجی» در وی یا اعتقاد راوی به وجود این روح در وی حکایت دارد. بر وفق این خبر وقتی «کفار» تتار به نیشابور رسیدند شیخ عطار «با هفده یار به هم مستقبل قبله نشسته بود. منتظر (!) آنکه کافران بیایند و ایشان را شهید کنند. همان زمان کافران در رسیدند و تیغ درنهادند و کشتن آغاز کردند، در آن وقت خواجه فریدالدّین عطار رحمةالله علیه چون دید که یاران او را کشتن گرفتند در آن حال می‌گفت این چه تیغ قهاری است و این چه تیغ جباری است! چون او را کشتن گرفتند آن زمان می‌گفت این چه کرم است و این چه مکرمت است و این چه احسان است!»(۷)

این تلقی حلاّج‌وار از مرگ و شهادت در واقع معرف صحت روایت ـ از دیدگاه صوفیه ـ نیز هست چرا که بعدها مولانا جلال‌الدین بلخی هم یکجا به این نکته اشارت دارد که روح حلاج بعد از صد و پنجاه سال (!) در عطار تجلی کرد(۸). درست است که امکان دارد ذیل روایت را در این مورد هم عمداً برای تقریر توافق با مشرب حلاج بر اصل خبر شهادت شیخ افزوده باشند اما به هر حال اصل علاقه و ارتباط بین شیخ با حلاّج در نزد صوفیه محقق تلقی می‌شده است و نمی‌توان پنداشت روایت حاکی از شهادت به جهت اثبات آن وضع شده باشد.

تأثیر این روح حلاجی را که در آثار مجعول منسوب به عطار مثل **جوهرالذات**، **هیلاج نامه** و **بیسر نامه** بطور بارز دیده می‌شود در آثار معتبر منسوب به‌عطار مثل **تذکرة‌الاولیاء**، **منطق الطیر** و **الهی‌نامه** هم همه جا پیداست. از اینها گذشته، نه فقط طرز تلقی وی از حلاج در **اسرارنامه** و در **تذکرة‌الاولیاء** مؤید این امر است تکریم و علاقه‌ای هم که وی در مقدمهٔ **تذکرة‌الاولیاء** نسبت به یحیی‌بن عمار و یوسف همدانی اظهار می‌دارد معرف گرایش خاص اوست به طریقهٔ حلاّج(۹). بعلاوه در یك غزل، معروف او، که از مقولهٔ قلندریات عطار محسوب است و آن را بعضی متصوفه محتاج شرح دیده‌اند(۱۰)، این روح حلاجی عطار، جلوهٔ بارز دارد. حتی یك بیت معروف این غزل از جهت نوع رمزی که در

تبیین مفهوم وجود انسانی دارد یادآور ابیاتی از یك قطعهٔ معروف منسوب به حلاج است که بعضی ابیات دیگر آن در **مثنوی** مولوی هم مورد شرح واقـع شده است(۱۱).

این ارتبـاط با روحانیـت حلاج و با روح حلاجـی هم، در عیـن حال انتساب او را به طریقهٔ تصوف شیخ ابوسعید ابوالخیر که خود از طریق ارتباط با ابوعبدالرحمن سُلَمـی و مصاحبت با شیخ ابوعبدالله‌بن باکویهٔ شیرازی با طریقهٔ او مربوط بوده است تأیید می‌کند و انتساب به طریقهٔ شیخ ابوسعید امری است که به صراحت از **دیوان عطار** برمی‌آید و روایت مجمل فصیحی هم با ذکر سلسلهٔ مشایخ وی آن را تأیید می‌کند(۱۲). ذکر نام دو تن از اخلاف و خلفای شیخ ابوسعید در این سلسله نیز می‌تواند تا حدی مؤیّد و ضامن صحت آن روایت باشد.

در حقیقت از مجموع اقوال و احوال ابوسعید، از جمله آنچه در باب فنا و وحدت می‌گوید، می‌توان ارتباط جوهر تعلیم او را با اقوال حلاج دریافت نهایت آنکه موضع بالنسبه شبهه‌آمیز شیخ در نزد فقها و متشرعه خراسان ظاهراً مانعی بوده است که او را از تصریح و حتی اشارت بیشتر در اظهار توافق با حلاج بازمی‌داشته است.

در تعدادی از آثار موثّق عطار از قبیل **الهـی‌نامه** و **منطق‌الطیر** نیز شاعر با چنان لحنی از عباسهٔ طوسی و احوال و اقوال او سخن می‌گوید که بعضی وی را مرشد و مربی روحانی عطّار پنداشته‌اند(۱۳). این عباسهٔ طوسـی که برخـی معاصران ما او را از زنان عارف پنداشته‌اند، مردی بوده است از زهاد صوفیه بنام ابومحمد عباس‌بن محمدبن منصور و می‌گویند شیخ عطار مدت هفده سال در طوس در خدمت وی بسر کرد و بعداز آن بود که به نشابور رفت. عباسه تربیت یافتهٔ خواجه‌یوسف همدانی (وفات ۵۳۵) بود که عطار از او نیز با تجلیل یاد می‌کند. در هر حال بموجب آنچه از قول ذهبی در **سیرالنبلاء** نقل شده است عباسه به سال ۵۴۹ در واقعهٔ غز کشته شده است(۱۴). و چون رکن‌الدین اکّاف هم که بموجب روایـت دولتشـاه، عطار بر دست او توبه کرده است در همین سال و در دنبال واقعهٔ غز درگذشته است(۱۵)، تصور ارتباط ارشاد واردات بین عطار و هر یك از اینها فقط در صورتی ممکن است معقول بنظر آید که مقارن سنه ۵۴۹ لااقل نوزده بیست سالی از عمر عطار گذشته باشد و قبل از آن سنین تصور توبه

و سلوك چندان معهود نیست.

به هر حال قول دولتشاه را که در باب تاریخ ولادت عطار سنهٔ ۵۱۳ را نقل می‌کند نمی‌توان به آسانی پذیرفت چرا که قبول آن مستلزم فرض عمری افزون از صد سال برای وی خواهد بود. اما تصور ارتباط مستقیم وی با عباسه و رکن‌الدین اکاف هم فرض استاد فروزانفر را (۱۶) در باب تعیین سنه ۵۴۰ بعنوان تاریخ ولادت شیخ مخدوش می‌کند و نشان می‌دهد که ولادت عطار را دیرتر از حدود سنه ۵۳۰ نمی‌توان پنداشت. البته ارادت عطار به عباسه و اکّاف مانعةالجمع نیست و حتی توبه کردن عطّار بر دست اکّاف هم منافاتی با غلبهٔ جنبهٔ وعظ در وجود اکاف و با عدم انتساب او به طریقهٔ صوفیه ندارد. از آنکه در آن ایام و قرنها بعد چنانکه از اشارات ابن‌بطوطه و دیگران هم برمی‌آید توبه در مجالس وعّاظ مشهور غالباً واقع می‌شده است.

باری وقوع توبه بر دست اکّاف و حصول ارادت در نزد عباسه، مانع از آن هم نیست که عطار در سنین کمال و حتی در اواخر عمر با حفظ ارتباط با طریقهٔ حلاج و ابوسعید نسبت به بعضی مشایخ معروف عصر مثل مجدالدین بغدادی و شیخ کبری هم بنوعی اظهار ارادت و تولّی کرده باشد.

بعلاوه چون طرز تلقی او از دورهٔ سنجر و از علما و مشایخ آن عصر تلقی از رجال عهد جوانی اوست اینکه او در هنگام تحریر آثار خویش از آن جماعت مثل اشخاص در گذشته یاد می‌کند امکان معاصر بودن او را با بعضی از آن گذشتگان نفی نمی‌کند و ذکر عوفی از عطّار بمنزلهٔ یك تن از شعرای بعد از عهد سنجر هم قطعاً می‌تواند از آنروی باشد که وی در عهد سنجر هنوز به شهرت نرسیده بوده است.(۱۷)

اینهمه، نشان می‌دهد که در تعیین تاریخ ولادت او سال ۵۴۰ که استاد فروزانفر پیشنهاد کرده‌اند خالی از اشکال نیست. در هر صورت اگر هم تاریخ ولادت او هنوز هم محتاج غور بیشتر باشد با آنچه در کتاب فوایدالفواد از قول شیخ نظام اولیاء و در تلخیص مجمع‌الالقاب ابن‌الفوطی از گفتهٔ خواجه نصیرالدین طوسی در باب شهادت شیخ عطار آمده است تاریخ وفات او را باید بطور قطع سنهٔ ۶۱۷ دانست ـ مقارن حملهٔ مغول.

بدینگونه ذکر نام عباسه در آثار عطار و ارتباط شیخ با او نه فقط تاریخ

ولادت شیخ را از آنچه استاد فروزانفر پیشنهاد کرده بود قدری جلوتر می‌برد[۱۸] بلکه در عین حال قرینهٔ تازه‌ای بدست می‌دهد در توجیه روح حلاّجی عطار.

در واقع عباسه نیز چنانکه خود شیخ از وی نقل می‌کند مثل شیخ ابوسعید حلاج را به عُلُوّ حال[۱۹] می‌ستاید و حتی صریحاً می‌گوید «فردای قیامت حسین منصور را به زنجیر محکم بسته بیارند که اگر گشاده بیارند جملهٔ قیامت را برهم زند[۲۰]» در اینصورت البته از عطار می‌توان توقع داشت که بعنوان مرید و تربیت‌یافتهٔ عباسه نیز نسبت به حلاج و روحانیت او آنهمه اخلاص و اعتقاد نشان دهد.

با آنچه خود عطار در باب شیخ ابوسعید تصریح می‌کند که او و امام یوسف همدانی در کار حلاّج سیری داشته‌اند[۲۱] پیداست که عطار، هم از طریق خلفاء ابوسعید و هم از طریق عباسه، که خود او تربیت یافتهٔ امام ابویوسف همدانی بوده است می‌توانسته است به این روح حلاجی دست یافته باشد.

مع‌هذا البته آنچه در **جوهرالذات** و **هیلاج نامهٔ** منسوب به او، در باب حلاج هست ربطی به عطّار و روح حلاجی او ندارد چرا که این دو مثنوی نیز، مثل **لسان‌الغیب** و **مظهرالعجایب**، از عطار نیست از گوینده‌ای غیر سنی است متعلق به اواخر قرن نهم[۲۲]. اما اینکه عطّار در تصوف پیران متعدد داشته باشد و عباسه و اخلاف ابوسعید و حتی مجدالدین بغدادی را همچون مشایخ وقت تلقی کرده باشد نیز اشکالی ندارد چنانکه در احوال خود شیخ ابوسعید هم اشارت به اخذ و تلقی ارشاد از مشایخ متعدد آمده است و ضرورت تلقی ارشاد از شیخ واحد امریست که بیشتر نزد مترسمان صوفیه و خانقاه‌داران رایج شده است ـ مخصوصاً در ادوار بعد از عطار.

# یادداشتها

۱. دربارهٔ روایات بی‌پایهٔ عهد امیر علیشیر و کتیبهٔ منسوب به او که بر گور عطار ساخته بوده است رجوع شود به: سعید نفیسی، **جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری**، تهران ۱۳۲۰ / کا ـ کو؛ برای بحث بیشتر در باب اقوال مختلف که راجع به ولادت و وفات عطار آمده است رجوع شود به: بدیع‌الزمـان فروزانفـر، **شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری**، تهران ۱۳۴۰/۱۷ـ۶؛ همچنین مقایسه شود با: ادوارد براون، **تاریخ ادبیات ایران** جلد دوم (بخش دوم: از سنائی تا سعدی)، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران ۱۳۵۱/۶ـ۱۹۵.

۲. در باب روایت ابن‌الفوطی، سعید نفیسی، در حواشی **لباب‌الالباب**، طبع تهران /۷۲۴ فروزانفر، **شرح احوال عطار**/۱۳، و H. Ritter, Philologika XIV بحث کرده‌اند. برای سابقه توجه عباس اقبال به آن روایت رجوع شود به: فروزانفر، **زندگانی مولانا جلال الدین**، چاپ دوم/۱۸۳ نیز مقایسه شود با:

Massignon, L., opera Minora, II/140

۳. برای تمام این مقاله که بخشی از آن در **با کاروان حله**، تهران ۱۳۴۳/۲۰۳ ـ ۱۷۹ نیز نقل شده است، رجوع شود به:**یادداشتها و اندیشه‌ها**، تهران ۱۳۵۱/۱۷۶ـ۱۴۷.

۴. محمدبن عبدالوهاب قزوینی، مقدمه در ترجمه مصنف (= عوفی)، **لباب‌الالباب** طبع تهران بکوشش سعید نفیسی ۱۳۳۵/ بیست و پنج. دربارهٔ طرز ذکر عوفی از عطار بمنزلهٔ یك تن از کسانی که در عهد تألیف کتاب وی زنده بوده‌اند رجوع شود به همین چاپ لباب‌الالباب / ۸۱ـ۴۸۰.

۵. برای تفصیل رجوع شود به: فروزانفر، **شرح احوال عطار** /۷۴ـ۶۸، مقایسـه شود با همـان نویسنده، **زندگی مولانا**، چاپ دوم /۱۸ـ۱۷ و ۱۸۲ـ۱۸۰.

۶. **فوایدالفواد**، ملفوظات روح‌افزای سلطان‌المشایخ حضـرت نظام‌الدیـن اولیـاء بدایونـی، تألیف امیرحسن علاء سجزی معروف به خواجه حسن دهلوی، با تصحیح و مقدمه و حواشی و فهارس محمد لطیف ملك لاهور ۱۹۶۶/۸۹، و ۸ ـ۴۲۷.

۷. ایضاً، همان مأخذ /۴۲۸.

۸. **مناقب‌العارفین**، طبع تحسین یازیجی ۱۹۶۱، ۵۸۲/۲، مقایسه شود با: **نفحات‌الانس**، طبع توحیدی‌پور /۳ـ۴۶۲.

9. Massignon, L., Of. Cit./ 172—3

۱۰ و ۱۱. مراد غزلی است از عطار که با این مطلع آغاز می‌شود:

مسلمانان من آن گبرم که بتخانه بنا کردم　　شدم بر بام بتخانه درین عالم ندا کردم

و از جمله شرحهایی که بر آن نوشته‌اند تأویل صوفیانه‌ای است که متن آن بوسیلهٔ برتلس دانشمند روسی نشر شده است:

Bertels, Sufism i Sufiskaia Literatura, Moskva, 1965/357-9

اما آنچه در طی این غزل یادآور قول حلاج بنظر می‌رسد دو بیت ذیل است:

از آن مادر که من زادم دگرباره شدم جفتش — از آنم گبـر می‌خوانند که با مادر زنـا کردم
به بکری زادم از مادر از آن عیسیم می‌خوانند — که من این شیـر مادر را دگربـاره غذا کردم

که چند بیت ذیل از یك قطعه معروف منسوب به حلاج را بخاطر می‌آورد:

ولـدت امّـی اباها — انّ ذامـن عجبات
فبناتـی بعـد ان کـ — نّ بناتـی اخواتی
لیس من فعـل زمان — لا و لافعـل الزنات

برای تمام ابیات و پاره‌ای اضافات و ملحقات که در آن راه یافته است رجوع شود به:
Massignon, L., Divan d'Al-Halladj, J. A. 1931

۱۲. رجوع شود به: **یادداشتها و اندیشه‌ها** /۵ـ۱۵۴.

13. Massignon, L., op. Min. II /141

14. Ritter, H, op. cit. / 87-88

۱۵. ابن‌الجوزی، **المنتظم**، طبع حیدرآباددکن،۱۰/۱۵۹.

۱۶و۱۷. فروزانفر، **شرح احوال عطار** /۱۷ـ۶.

۱۸. در واقع اگر عطار در حدود هیجده نوزده سالگی خویش اواخر عمر عباسه را درك کرده باشد حق دارد که از او گهگاه مثل یك پیر عهدهای گذشته صحبت کند. معهذا این فرض ولادت او را به حدود ۵۳۰ می‌رساند که در اینصورت به هنگام شهادت عمرش حدود هشتاد و هفت سال می‌شود و این مقدار عمر برای کسی که به پیری و هفتاد سالگی خود اشارت دارد بعید نیست تا محتاج به جستجوی شواهد دیگر باشد.

۱۹. از جمله رجوع شود به **نفحات‌الانس** /۱۵۱، مقایسه شود با:
Nicholson, R. A. Studies in islamic Myticism, 1921/32

۲۰ و ۲۱. **تذکرة‌الاولیاء**، طبع دکتر استعلامی /۵۹۴، ۵۸۳.

۲۲. انتساب این مثنویها به شیخ عطار قطعاً و بدون ادنی شبهه‌ای مردودست و اصراری که ناشر و مصحح **لسان‌الغیب** و **مظهرالعجایب** در صحت آن می‌نماید هیچ مبنای علمی ندارد. برای دلایل ردّ این انتساب رجوع شود به: سعید نفیسی، **جستجو در احوال و آثار عطار** /۱۶۷ـ۱۴۵. در باب شاعری که این مثنویها را پرداخته است از یك نسخهٔ **لسان‌الغیب** و **جوهرالذات** که در کتابخانهٔ عمومی دولتی لنین‌گراد به شماره IV -2-57 هست برمی‌آید که نسخه **مظهرالعجایب** وی را در سال ۸۸۳ در مدرسهٔ سلطان‌الغ بیگ در سمرقند سوزانیده‌اند. این کاتب که بنام نظام غفاری وحیدر تونی هم معروف بوده است در ضمن سایر آثار عطار غیر از **مظهرالعجایب** نام **هیلاج نامه** را هم ذکر می‌کند و مجموع قراین نشان می‌دهد که تمام این مجعولات را خود وی باید بنام عطار برساخته باشد. برای تفصیل احوال او و وصف نسخهٔ مورد بحث رجوع شود به:
Bertels, Sufism i Sufiskaia/ 371—376

# شعر بیدل

عبدالقادر بیدل شاعر ترک‌نژاد پارسی‌گوی دیار هند بررغم آن که در نزد ایرانیان تقریباً نشناخته مانده است، در بین مردم افغان و تاجیک بنحو حیرت‌انگیزی بر اذهان دوستداران شعر و ادب تسلط دارد. مع‌هذا اگر اعتقاد فوق‌العاده‌ای که فارسی‌گویان خارج از ایران در حق وی نشان می‌دهند از مبالغهٔ مریدانه خالی بنظر نمی‌آید، سکوت تغافل‌آمیزی هم که در ایران در پیرامون نام او هست از فقدان کنجکاوی حاکی است یا آفت ناشناخت.

بدون شك در بین شاعران فارسی‌گوی سرزمین هند در اواخر عهد صفوی عبدالقادر بیدل نادره مردی غریب‌گونه با بینشی کاملاً تازه و با گویشی تقریباً بی‌همانند جلوه می‌کند و شاید همین نقش غرابت که در طرز فکر و بیان او هست از اسباب عمده‌ای باشد که او را در ایران گمنام و ناشناس گذاشته است، خاصه که دوران شهرت و آوازهٔ او در پایان عهد صفوی مقارن با دوره‌ای شد که شعر فارسی در نزد کسانی چون مشتاق و هاتف و آذر و صباحی خود را برای دوران بازگشت آماده می‌کرد و آنچه سبك هندی خوانده می‌شد، تدریجاً اهمیت و اعتبار خود را از دست می‌داد.

در واقع شعر بیدل مخصوصاً در آنچه غزلیات عارفانهٔ او را متضمن است، نغمه‌هایی آگنده از معانی تازه و اندیشه‌های دقیق است که با وجود مسامحه‌های انکارناپذیر و بی‌انسجامیهای آشکاری که گه‌گاه در طرز تعبیر وی بچشم

می‌خورد، طپیدنهای حیات و گرمیهای احساس بطور محسوسی در سراسر سخن وی موج می‌زند. پاره‌ای ابیات وی که تمام آنها بنحو بارزی آکنده از رموز و مشحون از تأملات است، احیاناً بیش از حد مبهم و پیچیده و به همین سبب گه‌گاه ملال‌آور می‌نماید، مع‌هذا در تمام آنها طراوتی غیر عادی هست که یادآور گلهای وحشی و گیاهـان معطر و ناشناختهٔ کوههای هیمالیا بنظر می‌آید.

بیدل در نثرنویسی نیز در عصر خود استادی قویدست محسوب می‌شده است و در واقع بخاطر همین مهارت در امر انشاء و استیفا هم بود که در دستگاه فرمانروایان عصر یك چند قرب و مکانت خاص داشته است، اما نثر او که غیر از **رقعات** در رسالهٔ **چهار عنصر** و رسـالهٔ **نکات** و برخی نوشته‌های دیگر نمونهٔ آن باقی است، مثل شعرش غالباً مرموز، لغزگونه و آکنده از تصویر و تخیل می‌نماید. البته اینگونه اوصاف هم اگر در شعر او خوانندهٔ امروزینه را به غور و تعمق دعوت می‌کند و به وی لذت کشف امر مجهول می‌بخشد، در نثرش وی را ملـول و بی‌حوصله می‌سازد و کیست که امروز این رشتهٔ طولانی از تأملات عرفانی و تصاویر شاعرانه را بخواند و معنی آن را نسبت به صورتش مختصر و بی‌اهمیت نیابد؟

از این جمله **رقعات** وی که محتوی پاره‌ای اطلاعات در باب مریدان و دوستان شاعر هم هست و **چهار عنصر** که در واقع از سایر آثار نثری وی نیز بطور کلی روانتر و منسجم‌تر است، غیر از اشارات مربوط به احوال نویسنده بعضی حکایات غریب را نیز متضمن است. همچنین رسالهٔ **نکات** که از مسائل عرفان و کلام همچون وحی و نبوت و الهام سخن می‌گوید، بررغم آن که همه از معانی و افکار بدیع هم گه‌گاه سرشار بنظر می‌آیند و بعضی از آنها از انسجام نیز احیاناً خالی نیست، روی هم رفته طرز بیان آنها طوری است که مطالعهٔ آنها ملالی را که از تأمل در این سخنان حاصل می‌آید، جبران نمی‌کند.

این که در نثر فارسی او را با خواجه عبدالله انصاری و امام غزالی مانند کرده‌اند، بدون شك از مبالغهٔ بسیار خالی نیست و به هر حال سادگی و روشنی بیان آنها را به هیچوجه در نثر بالنسبه متصنع و غالباً ناهموار وی نمی‌توان نشان داد. اما شهرت و آوازهٔ نثر او از آنجاست که عصر او ظاهراً این طرز بیـان متکلفانه را در نثر هم مثل شعر با تحسین و علاقه می‌نگریسته باشد.

اما در شعر غیر از غزلهایش که در موج توفنده‌ای از اندیشه‌های عرفانی و اخلاقی پیچ و تاب می‌خورد صبغهٔ عرفان، مثنویات وی را بطور بارزی در نشاه‌ی ذوق و شور مستغرق می‌دارد. از این جمله مثنوی‌ای هست بر وزن حدیقهٔ سنایی که نسخهٔ عرفان نام دارد و در تعلیم آن عرفان صوفی با حکمت فیلسوف به هم درمی‌جوشد و از جهان وجوب تا امکان همه چیزرا در عرصهٔ تأملات شاعرانه می‌گیرد و حدوث و قدم و مجرد و نامجرد همه را تنزلات و تعینات هستی مطلق می‌یابد.

مثنوی طور معرفت بر وزن اسرارنامهٔ عطار کاینات طبیعت را از کوه و ابر و باران و برق و صاعقه و شفق و چشمه جملگی در پرده‌ای از تخیلهای آکنده از کشف و شهود تصویر می‌کند. این جا توجه به زیبایی و عظمت کوهسار که غالباً آن را یك کشف سحرآمیز طبیعت رمانتیك می‌پندارند در این منظومهٔ بیدل با چنان شور مکاشفه‌آمیزی توصیف می‌شود که شاعر هند را می‌تواند طلایهٔ پیشروان کاروان رمانتیسم خارج از عصر رمانتیك نشان دهد و خوانندهٔ امروز در عین حال تصویر جلال و عظمت طبیعت را در کلام وی پرده‌ای بر چهرهٔ لطایف قلب و روح خویش می‌یابد.

این ارتباط بین زیبایی طبیعت با دنیای درون در مثنوی طلسم حیرت هم که نیز بر همین وزن و روال است و شاید گه‌گاه از یوسف و زلیخای جامی متأثر باشد باز همچنان باقی است و بیدل در این جا از «سلطان حجله‌نشین» «اطلاق» در عرصهٔ وجود انسان تصویری شاعرانه و رمزی بیان می‌کند که یادآور صحنه‌هایی از سیرالعباد سنایی نیز هست.

آیا این خود اتفاقی است که ساقی‌نامهٔ بیدل، با نام محیط اعظم، هم‌جوش خُمخانه «وجود» را با بانگ غلغل خم و سبوی مستان درهم می‌آمیزد و از طبیعت تا حقیقت همان فاصله‌ای را طی می‌کند که بین حقیقت و طبیعت در تجلی است؟

از سایر انواع شعر بیدل قصاید او چندان ابتکاری ندارد و تأثیر خاقانی و امیر خسرو دهلوی در آنها بیش از ذوق ابداع شخصی محسوس است. در رباعیاتش هم پست و بلند هست. نه فقط لطف و عمقی که در رباعیات عطار و ابوسعید و مولانا جلال‌الدین هست، این جا در زیر آوار تصنع ادیبانه گه‌گاه خفه می‌شود، بلکه سادگی حیرت و دردی هم که در رباعیات خیامی جلوه دارد در این جا

مشهود نیست و پاره‌ای از آنها اندیشه یا مضمون یك بیت غزل، یا تمام یك غزل را منعکس می‌کند و با این همه اصالتی که در غزلهای بیدل جلب نظر می‌کند، در این جا بنحو بارزی مفقود بنظر می‌رسد.

همچنین در قطعات، در ترکیبات و در ترجیعات وی نیز که **کلیات بیدل** از آنها مشحون است نه قدرتی در تقلید سرمشقهای بزرگ کلاسیك پیداست نه عمق و لطفی که در غزلیاتش معهودست جلوه دارد.

بدینگونه قدرت فکر و بیان بیدل بیش از همه در غزلیاتش جلوه دارد که در آنها، شیوهٔ معمول شاعران هندنشین بطور بارزی به اوج ابهام می‌رسد. درست است که تأثیرخاقانی و مولانا وحافظ وخسرو در این غزلیات جلوه داردامّاوجود بعضی شباهتها که بین مضامین او با کلام متقدمان وجود دارد به اصالت این غزلها که شاعر در طی آنها صنعت و مکاشفه را بنحو فوق‌العاده استادانه‌ای درهم می‌آمیزد لطمه نمی‌زند.

عبدالقادر بیدل به سال ۱۰۵۴ هجری در عظیم‌آباد پتنه به دنیا آمد. خانوادهٔ وی ظاهراً از ترکان جغتای بود و از بخارا به سرزمین هند آمده بود. پدرش عبدالخالق که قبل از ولادت وی یك چند ترك ماسوی کرده بود، در پنج سالگی وی در گذشت (۱۰۵۹). یکسال بعد مادرش هم وفات یافت، و تربیت عبدالقادر برعهدهٔ عموی وی میرزا قلندر و دائیش میرزا ظریف افتاد و این هر دو در تربیت شاعر و بسط و توسعهٔ قریحهٔ وی اهتمام قابل ملاحظه‌ای کردند. عبدالقادر از همان‌اوایل سن بلوغ همراه میرزا قلندر در نواحی بنگال به سیاحت پرداخت. میرزا ظریف وی را چندی بعد در ولایت اوریسه با صوفئی بنام شاه قاسم هواللهی آشنا کرد و عبدالقادر بعدها ارادت وی گزید.

هجده ساله بود که از اوریسه عزیمت دهلی کرد. در آنجا با صوفی مجذوبی بنام شاه کابلی برخورد کرد که در وی تأثیر بسیار باقی گذاشت و غیبت ناگهانی او سبب شد که شاعر جوان نزدیك دو سال در جنگلها و شهرهای مجاور در جستجوی گمشدهٔ روحانی خویش شور و التهابی را شبیه بدانچه مولانا در غیبت شمس آزموده بود تجربه کند. سرانجام در اگره یك چند به ریاضت و مجاهده پرداخت و در پایان یك دوران آشفتگی، سامان و قرار خود را در کانون خانواده یافت (۱۰۷۹). زن گرفت و به خدمت شاهزاده محمد اعظم پسر اورنگ-

زیب درآمد و بدینگونه بعد از سالها تجربهٔ شیدایی و بیقراری یك چند طعم آرامش و صفا را چشید.

با وجود سالها خدمت دیوانی که در دستگاه این شاهزادهٔ مغول بسر آورد یك روز که از وی خواسته شد قصیده‌ای در مدح وی بگوید و بدینوسیله قدرت قریحهٔ خود را در شاعری نشان دهد از منصب اداری استعفا کرد و به بهانهٔ بیماری خدمت دولت را ترك نمود و دوباره سر به آوارگی نهاد. در این دوران سیر و سیاحت مجدد بود که سفری به پنجاب کرد و یك چند در لاهور ماند. اینکه محمد طاهر نصرآبادی وی را لاهوری خوانده است، ظاهراً به سبب همین دوران اقامتش در لاهور باشد و البته لاهوری بودنش صحت ندارد.

به هر حال این دوران آشفتگی و سرگردانی هم سرانجام پایان یافت (۱۰۹۶) و شاعر دهلی را سکونتگاه ساخت و شهرت دهلوی وی نیز ازینجاست. آصف جاه اول نظام حیدرآباد که در شاعری شاگرد وی بود در این ایام در دستگاه خویش منصبی عالی به وی پیشنهاد کرد اما او دیگر سر به منصب اداری فرود نیاورد و با لطف و ادب از قبول آن امتناع نمود. عمرش هم از آن پس غالباً در تفکر و تصنیف و انزوا گذشت و در سوم صفر سنه ۱۱۳۳ در همین خلوت انزوای خویش درگذشت. در آخرین روزهای عمر، در بیماری و تب، غزلی سرود که آن را در روزوفات در زیر بالینش یافتند:

به شبنمی صبح این گلستان فشاند جوش غبار خود را
عرق چو سیلاب از جبین رفت و ما نکردیم کار خود را
ز پاس ناموس ناتوانی چو سایه‌ام ناگزیر طاقت
که هرچه زین کاروان گران شد به دوشم افکند بار خود را
به عمر موهوم فکر فرصت فزود صد بیش و کم ز غفلت
تو گر عیار امل نگیری نفس چه داند شمار خود را
قدم به صد دشت و در گشادی ز ناله در گوشها فتادی
عنان به ضبط نفس ندادی طبیعت نی سوار خود را
بلندیی سر به جیب پستی است اعتبار جهان هستی
چراغ این بزم تا سحرگاه زنده دارد مزار خود را
ز شرم هستی قدح نگون کن دماغ هستی به وهم خون کن

تو ای حباب از طرب چه داری؟ پر از عدم کن کنار خود را...

در غزلهای بیدل عشق چاشنی عرفانی دارد که از آنچه در نزد حافظ و امیر-خسرو هست غالباً تندتر بنظر می‌آید اما جوش و هیجان عشق واقعی از ورای تصویرهای رنگین و ضخیم تخیل نیز همه جا پیداست و خواننده احساس می‌کند که در ورای ابهام و پیچیدگی فکر و بیان واقعیتی از احساس هست و تاب مستوری هم ندارد.

در بین ویژگیهای شیوهٔ او توجه خاصی را باید یاد کرد که بیدل به آنچه در نزد ادیبان عصر وی «بحور قلیل‌الاستعمال» خوانده می‌شد دارد. از این جمله مؤلف **تذکرهٔ خزانهٔ عامره** دو نمونه نقل می‌کند از بحر کامل و از بحر متدارك:

من سنگدل چه اثر برم ز حضور فکر مدام او
چو نگین نشد که فرو روم به خود از خجالت نام او
نه دماغ دیده گشودنی نه سر فسانه شنودنی
همه را ربوده غنودنی به کنار رحمت عام او

*

چه بود سر و کار غلط سبقان در علم و عمل به فسانه زدن
ز غرور دلایل بیخبری همه تیر خطا به نشانه زدن
اگرم به فلك طلبد ز زمین و گرم به زمین فکند ز فلك:
به قبول طاعت حکم قضا نتوان در عذر و بهانه زدن

غزلهایی بر اینگونه اوزان در دیوان بیدل کم نیست و در مورد وی نیز مثل مولانا توجه به اینگونه اوزان ظاهراً حاکی از تجربه مجالس سماع و ذوق موسیقی باشد.

ویژگی دیگر کلام وی افراط فوق‌العاده در آفرینش تصویرهای خیالی و علاقهٔ زیاده از حد به جستجوی مضمونهای بیسابقه و تعبیرات مأخوذ از تشبیهات و استعارات است که ظاهراً باید ان را از توغل در سبك بیان نظامی و خسرو ناشی شمرد و کدام تفسیری بهتر از چند نمونه‌ای از شعر خود او می‌تواند این ویژگی کلام او را توصیف کند:

می پرست ایجادم نشئهٔ ازل دارم
همچو دانهٔ انگور شیشه در بغل دارم

*

دست و پا گم کردهٔ شوق تماشای توام
افکند یا رب سر افتاده در پای توام
در جهان عشق فرقی در نیاز و ناز نیست
هرقدر مجنون خویشم محو لیلای توام
می‌شکافم پردهٔ هستی تو می‌آیی برون
نقش نامت بسته‌ام یعنی معمای توام

*

نه ز شور انجمنم خبر نه به شوخی چمنم نظر
مژه‌ای چو شمع گشوده‌ام به غبار رنگ پریده‌ای

*

به بوی ریحان مشکباری به خویش پیچیده‌ام چو سنبل
ز هر رگ گل به رنگ دایم چو صید طاوس رشته برپا

*

چراغ خامشم حسرت نگاه محفل خویشم
سپندی پای تا سر داغم اما بر دل خویشم

ویژگی دیگر این شیوه بیان که استعمال تعبیرات عامیانه و ترکیبات مأخوذ از محاوره است نیز در شعر او ناشی از همین اصرار در تازه‌جویی است و با اصراری که بیدل در ایجاد تعبیرات تازه و استعمال الفاظ و ترکیبات مأخوذ از زبان محاوره دارد چه جای تعجب که در بعضی غزلهایش انعکاس ذوق و بیان عامیانه کلام وی را ساقط‌گونه، نماید؛ و تعبیراتی از این‌گونه مجال بیان بیابد:

نیست تکلیف طپیدنهای هستی در عدم — آرمیدن مفت آن سازی که بی‌آهنگ ماند

*

چرب و نرمی حرفم حیله‌کار افسون است — خشك می‌رود بر آب روغنی که من دارم

*

فسون گریهٔ عشاق تأثیر دگر دارد — به فریاد آرد آتش را سرشکی کز کباب افتد

*

درین جنون زار فتنه سامان به شعله‌کاران کذب و بهتان — مجوش چندان که عالمی را نفس به دود تفنگ گیرد

*

سراپایت چو گل رنگ شکفتن برنمی‌دارد — تبسم زیر لب دزدی کزو بند قبا بندی

*

حدیث عشق سر کن گر علاج غفلتم خواهی — که این افسانه آتش دارد و من پنبه در گوشم

*

بنازم نام شیرینی که هر گه بر زبان آید    چو بند نیشکر جوشد به هم چسبیدن لبها

*

دو همجنسی که با هم متفق یابی به عالم کو    ز مژگان هم مگر در خواب بینی ربط چسبانی

آنچه در غزلیات بیدل، غیر از عشق و درد شخصی انعکاس دارد عرفانی است که تجربهٔ مولانا و حافظ را با اندیشهٔ ابن عربی و جامی در می‌آمیزد و شعر را آئینهٔ حکمت و دیباچهٔ تفکر و عبرت صوفیانه می‌کند. بیدل مثل مولانا و سایر صوفیه به این نکته توجه دارد که لفظ در بیان معنی همواره آمادگی ندارد و ازاین‌روست که در بسیاری موارد معنی هم وسیله‌ای برای جلوهٔ ظهور خویش نمی‌یابد و آنچه از کلام گوینده مفهوم می‌شود تمام اندیشه و احساس او نیست.

درست است که جهل مستمع نیز گه گاه نغمه‌پرداز را وامی‌دارد تا نغمهٔ خویش در پردهٔ راز مستور دارد اما تنگ ظرفی الفاظ در تعبیر از معنی آنجا که جوش معنی حجاب حرف و لفظ را تحمل نمی‌کند مانع عمده‌ای است که گوینده در اظهار ما فی‌الضمیر دارد. خود او در بیان همین تجربه است که می‌گوید:

ای بسا معنی که از نامحرمی‌های زبان    با همه شوخی مقیم پرده‌های راز ماند

وقتی شیخ ناصر علی، در مجلس یکی از بزرگان در باب مطلع ذیل وی:

نشد آئینهٔ کیفیت ما ظاهرآرایی    نهان ماندیم چون معنی به‌چندین لفظ پیدایی

بر سبیل تعریض، خاطرنشان کرده بود که معنی تابع لفظ است هرگاه لفظ پیدا گردد معنی البته ظاهر می‌گردد، ظاهراً از روی همین احساس تجربی بود که بیدل، برحسب روایت مؤلف **تذکرهٔ مرآت‌الخیال** جواب داده بود که آن معنی هم که شما تابع لفظ می‌دارید خود لفظی بیش نیست حقیقت معنی به هیچ لفظ در نمی‌آید و این جواب وی، شیخ را ساکت کرده بود.

مع‌هذا این جوش معنی را هم بیدل داعیه‌ای برای خودبینی خویش تلقی نمی‌کند و به همین سبب سعی بسیار دارد که نگذارد نشئهٔ صنعت او را مست غرور کند چرا که خودبینی را آنگونه که مشایخ صوفیه نیز غالباً به تأکید خاطرنشان کرده‌اند مانع از مشاهدهٔ مطلوب اهل معرفت می‌یابد. از این روست که از غرور دانش با نفرت و ناخرسندی یاد می‌کند و هر چند هنر و دانش خود را همچون مأمنی برای از خود رهایی می‌یابد باز این از خودرهایی را جز با رهایی از هرگونه خودبینی ممکن نمی‌شناسد. می‌گوید:

ما را غرور دانش شددور باش تحقیق می‌خواست این تماشا چشم به خودنبینی

این تماشا که عارف دانش و غروری را که حاصل آن است در راهش فدا می‌کند نیل به مرتبهٔ مربوط به «طور ورای عقل» است که صوفی می‌کوشد تا از طریق مکاشفه بدان راه بیابد و این تماشایی است که برخلاف سیر فیلسوف به شمع و آینه برهان و استدلال حاجت ندارد. می‌گوید و لحن کلام وی لحن نومید عارف جوینده است:

ز ره هوس به تو کی رسم نفسی ز خود نرمیده من
همه حیرتم به کجا روم به رهت سری نکشیده من

درست است که عالم حسی برای عارف نیز مثل فیلسوف آئینهٔ جمال حق است اما عارف آئینه را که در عین حال وجود خود او نیز هست نمی‌بیند حق را تماشا می‌کند و برخلاف فیلسوف که «چشم به خود نبینی» ندارد عارف چون خود و تمام جهان را با خود می‌تواند نادیده گیرد و فراموش کند جمال حق را در ورای آینه سیر می‌کند و یافتن را ناجستن او می‌یابد:

هر جا برون جوشیده‌ای خود را به‌خود پوشیده‌ای در نور شمعت مضمحل فانوسی پیرامنت
حسن حقیقت روبرو شمع فضول آئینه‌جو بیدل چه پردازد بگو ای یافتن ناجستنت

لیکن بدون این از خود رهایی که می‌تواند سرّ کاینات را دریابد؟ تا وقتی انسان در محیط بیخودی غوطه نزند البته نمی‌تواند آن اتحاد و اتصالی را که حلاج از آن دم می‌زد و غایت عارف نیل بدان است دسترس‌پذیر بیابد:

اگر نظـارهٔ گل می‌تـوان کرد وطن در چشم بلبـل می‌تـوان کرد
محیط بیخودی، منصور جوش است به مستی جزو را کل می‌توان کرد

و این بیخودی راهی است که مولانا و حافظ هم برای دستیابی به از خود رهایی نشان داده‌اند اما وصول بدان با حرف و آرزو ممکن نیست. درست است که زهد در این راه اولین مرحلهٔ سلوك است اما رهایی از قید حطام دنیا در قیاس با آنچه در رهایی از قید خودی مایهٔ اشکال است دشواری ندارد. با اینهمه بدون این «از خود رهایی» نیل به حقیقت نه از طریق زهد ممکن است نه از راه علم «قرب الهی عشق است و قرب دنیا هوس در اینجا دانشها مصروف تعلق اسباب است و آنجا هر چه غیر اوست فراموش». اما دعوی کسانی هم که در آن سوی از خود رهایی دعوی اناالحق را تعبیری از وصول خویش به اقلیم خدایی پنداشته‌اند نزد

بیدل جز وهمی و رؤیایی نیست و آنچه وحدت وجود نام دارد جز در قالب وحدت شهود قابل تفسیر نمی‌نماید:

چه ممکن است رود داغ بندگی ز جبین    زمین فلك شود و آدمی خدا نشود!

این تعلیم التقاطی که در آن حکمت و عرفان صوفیه با برخی اجزاء اندیشهٔ هندی و برهمایی بهم در می‌آمیزد در کلام بعضی متفکران دیگر این عصر مثل فیضی دکنی و سرمد کاشانی و داراشکوه نیز با اندك تفاوت مجال بیان می‌یابد و البته در کلام بیدل تازگی ندارد آنچه در این زمینه خالی از تازگی نیست طرز بیان لطیف و دقیق و مبهم و موجز بیدل است که در آن شعر و فکر گوینده در جوّ ابهام و تیرگی نومیدانه‌ای غوطه می‌خورد و موجی از یك حزن دلپذیر را در وجود خواننده سر می‌دهد.

اما این حزن و نومیدی بیمارگونه با رسم خوشباشی زندگی بیدل و با قدرت جسمانی و بنیهٔ غول‌آسای پهلوانی شاعر بطور بارزی ناهماهنگ بنظر می‌رسد چنانکه از پهلوان چابك سوار کشتی‌گیر و دوندهٔ شادخوار خوش بنیه‌ای که برحسب شهادت و روایت مؤلف **تذکرهٔ خوشگو** در هنگام کشتی «حریفان را به‌هر دو دست برداشته به زمین زدی» و عصای دستی او را قوی پنجگان به هر دو دست به زور تمام برمی‌داشتند، استغراق در اینگونه افکار حزن‌آلود و ماخولیایی البته خالی از شگفتی نیست.

به هر حال بیدل بطور محسوسی دلباختهٔ تأملات روحانی و مجذوب عزلتهای بیخودانه بنظر می‌رسد و شعر وی به همین سبب تأثیری ژرف و در عین حال تیره و حزن‌انگیز بر خاطر می‌گذارد و از این حیث کلام وی به روشنائی معابد هندوان می‌ماند چرا که چشم را در نور غرق می‌کند و دل را در تیرگی. مطالعهٔ دیوان وی یادآور یك راه‌پیمایی طولانی در طی یك روز ابرآلود اما در طول جاده‌های ناپیدا کران بنظر می‌آید. لیکن ملال ناشی از این راه‌پیمایی بی‌توقف و ناسرانجام را همواره کشف افقهای تازه و برخورد با زیباییهای بیسابقه در طول مسیر الهامات نادر و کم‌نظیر او جبران می‌کند.

دهلی، فوریه ۱۹۶۴

# پروین؛ زنی مردانه در قلمرو شعر و عرفان

اولین بار که نام پروین اعتصامی در بین فضلا و ادبای ایران شهرت پایدار قابل ملاحظه‌ای پیدا کرد و با تحسین و اعجاب یاد شد ظاهراً بین سالهای ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۱ شمسی بود که مجموعهٔ معروف **امثال و حکم** اثر استاد علی‌اکبر دهخدا در تهران چاپ و انتشار یافت و قبول عام پیدا کرد. دهخدا در این مجموعهٔ بزرگ چهار جلدی از همان مجلد اول بعضی ابیات پروین اعتصامی را در ضمن **امثال و حکم** زبان فارسی نقل کرده بود و نام او را در ردیف نام شاعران معروف فارسی که از معاصران وی فقط کسانی مثل ملك‌الشعراء بهار و ادیب پیشاوری و یحیی دولت‌آبادی و رشید یاسمی ذکرشان در آنجا آمده بود قرار داده بود. اینکه بعدها هم در **لغت‌نامه دهخدا** (۱۳۳۸ شمسی) نام پروین و شرح حال بالنسبه جامعی از او که ظاهراً قسمتی از آن به خامهٔ مؤلف بود انتشار یافت نشان می‌دهد که در نظر دهخدا شعر پروین ارزش آن را داشت که تا وی نام او را در ردیف شاعران نام‌آور زبان فارسی نقل و ضبط کند. البته شعر پروین از سالها پیش از نشر **امثال و حکم**، و از حدود سال ۱۳۰۰ شمسی در **مجلهٔ بهار** نشر می‌شد و چند سالی قبل از انتشار مجموعهٔ **امثال و حکم** نیز، مؤلف جوان و نوخاسته‌ای به نام محمدضیاء هشترودی مجموعه‌ای از نظم و نثر معاصر فارسی را با ملاحظات انتقادی به نام **منتخبات آثار** (تهران ۱۳۰۳) منتشر کرده بود که در آن بمناسبت نقل و نقد شعر پروین از وی تحسین بسیار کرده بود اما اظهار تحسین

فوق‌العادهٔ او در حق پروین اعتصامی چون در موارد دیگر با تعریض در حق دیگران همراه بود مایهٔ رنجش برخی شعرای معروف عصر شد و ملک‌الشعراء بهار را واداشت تا به این طرز نقد او اعتراض کند (دیوان بهار ۴۳۷ـ۸/۲).

مع‌هذا بهار هم که در عین حال با اعتصام‌الملک پدر پروین دوستی و همکاری داشت و از قریحه و استعداد کم‌نظیر پروین آگاه بود در شعر وی به چشم تقدیر و تحسین می‌نگریست و چاپ اول دیوان پروین که دو سالی قبل از وفات پدرش در تهران نشر یافت (۱۳۱۴) مقدمه‌ای به قلم بهار داشت که آکنده از تحسین و تمجید شاعرانه بود. در این مقدمه و همچنین در آنچه علامه قزوینی بعد از نشر دیوان در تقریظ آن نوشت و نیز در آنچه بوسیلهٔ دهخدا جهت درج در لغت‌نامه انشاء شد همه جا به تأثیر قابل ملاحظه‌ای که اشراف و ارشاد میرزایوسف‌خان اعتصام‌الملک آشتیانی در تهذیب و تقویت قریحهٔ شاعری پروین داشت اشارت هست و پیداست که تربیت پدر باید عامل عمده‌ای در تربیت ذوقی شاعرهٔ جوان باشد و عشق و علاقهٔ پروین به پدر هم از جای جای دیوان پیداست. مرثیه‌ای که شاعر در مرگ پدر دارد، و قطعه‌ای که برای لوح مزار خویش سروده است نیز حاکی از آن است که زندگی شاعر بعد از وفات پدر بیشتر در تلخی و حسرت گذشته است و یاد مردی که شاعر تربیت ذوق و پختگی طبع خود را مرهون اوست زندگی او را بعد از پدر به سوگ و دردی دایم تبدیل کرده بوده است.

اعتصام‌الملک پدر پروین که در دی‌ماه ۱۳۱۶ در تهران وفات یافت مترجم و نویسنده‌ای نامدار و ادیب و محققی کتابشناس بود. وی در عین حال روزنامه‌نگاری با ذوق بود، در هنر خط از سرآمدان عصر محسوب می‌شد در زبان ترکی و فرانسه تبحر داشت و در زبان عربی هم نویسنده‌ای چیره‌دست بود. مجلّه بهار که اولین اشعار پروین در آنجا انتشار یافت به مدیریت او نشر می‌شد و در طی دو سال انتشار خویش مقام برجسته‌ای در بین مطبوعات ایران پیدا کرد. اعتصام‌الملک از پیشروان تجدد نثر فارسی محسوب می‌شد و آنچه در این مجله و در مطبوعات دیگر به قلم وی انتشار یافت وی را نویسنده‌ای پرمایه، با قریحهٔ رمانتیك، و با تبحر در زبان فارسی نشان می‌داد. وی در ادب عربی هم تبحر داشت و می‌گویند عربی را هم با همان لطف بیانی که در فارسی داشت

می‌نوشت. مندرجات مجلّه **بهار** آشنایی وی را با نام و آثار تعدادی از نویسندگان اروپائی نشان می‌دهد.

تربیت و مراقبت چنین پدری، پروین را که قریحهٔ ادبی قابل ملاحظه داشت البته ورای ممارست در سنتهای ادب فارسی با ادبیات اروپایی هم آشنا می‌داشت خاصه که تحصیل در مدرسهٔ دخترانهٔ امریکایی نیز وی را به زبان انگلیسی آشنایی می‌داد و مایهٔ ذوق او را چاشنی تازه می‌بخشید.

در خانهٔ مردی که در زبان و ادب فارسی و عربی تبحر کامل داشت، و نشر مجله و تصدی ریاست کتابخانهٔ مجلس هم او را دایم با مطبوعات تازه و با نسخه‌های خطی و چاپی کتب مهم فارسی و عربی مربوط و مأنوس می‌داشت البته قریحهٔ پروین می‌توانست بشکفد، آثار ارزنده پدید آرد و راه کمال بپیماید. خاصه که معاشران پدرش کسانی مانند علی‌اکبر دهخدا، ملک‌الشعراء بهار، حاج سید نصرالله تقوی و امثال آنها بودند که جمله از اکابر شعر و ادب عصر بشمار می‌آمدند و البته دختر جوان را در کار شعر و شاعری ارشاد و تشویق می‌کردند. از این یاران ملک‌الشعراء بهار استاد شعر خراسانی بود و مخصوصاً با آثار فرخی و انوری و معزی آشنایی خاص داشت. سید نصرالله تقوی جامع و مصحح **دیوان ناصرخسرو** بود و در عین حال بطرز سنایی و احیاناً به تتبع اشعار او علاقه می‌ورزید. دهخدا با **مثنوی** مولانا و با **حدیقه** سنایی مأنوس بود و غیر از تقلید و تتبع شعر قدما در نظم مسمطهای جدید و توصیف موضوعات جاری قدرت قریحهٔ خاصی داشت. خود اعتصام‌الملک هم چنانکه از لحن نوشته‌های وی برمی‌آید در زبان شاعران بزرگ گذشته مثل سعدی و فردوسی و نظامی تبحر داشت. عباس اقبال و دیگران هم که بیش و کم با مجلهٔ **بهار** همکاری داشتند به شیوه‌های شعر قدما علاقه نشان می‌دادند.

از اینجاست که تأثیر شعر قدما و وارثان شیوهٔ آنها در آن عصر در کلام خانم پروین، و در قالبهای بیانی و اندیشه‌های اخلاقی و اجتماعی او بطور محسوسی مجال جلوه یافت. اینکه غالب مسمطهای **دیوان پروین** وزن و لحن مسمط مرثیه‌گونه‌ای را دارد که دهخدا به یاد جهانگیرخان صور اسرافیل گفته است، اینکه قصاید وی غالباً بر شیوهٔ ناصرخسرو و احیاناً نزدیک بطرز بیان سنایی و مسعود سعد و ظهیر واقع شده است اینکه قطعات او از تأثیر انوری

گه‌گاه خالی نیست و بعضی مثنویاتش یادآور نظامی و مولوی و سعدی است بی‌شك یادگار دوران تربیت و ارشاد پدر و دوستان پدر را در کلام پروین نشان می‌دهد.

مع‌هذا در آنچه پروین از شیوهٔ فکر یا بیان قدما تقلید می‌کند و حتی در آنچه شعر وی ترجمه یا نقل مضمون شاعر بیگانه‌ای بنظر می‌رسد، کلام وی بقدری صبغهٔ شخصی دارد که به دشواری می‌توان نشانه‌ای از اخذ و اقتباس را در کلام وی بدست آورد.

از جمله در قطعهٔ اشگ یتیم که با این بیت، (**دیوان**، شمارهٔ **۵۷**) آغاز می‌شود:

روزی گذشت پادشهی از گذرگهی فریاد شوق از سرهرکوی و بام خاست

قافیهٔ شعر و قسمتی از مضمون آن نشان می‌دهد که گوینده نباید از توجه به یك قطعهٔ معروف انوری غافل مانده باشد. اما قطعهٔ انوری که طی آن شاعر لعل و مروارید طوق والی و درّ و یاقوت ستام مرکب او را خون ایتام و اشگ اطفال فقیران شهر نشان می‌دهد در واقع جز گفت‌وشنود ساده‌ای بین زیرکی با ابلهی نیست:

آن شنیدستی که روزی زیرکی با ابلهی
گفت کاین والیّ شهر ما گدایی بیحیاست

پروین هم هرچند در قطعهٔ خویش تقریباً همین معنی را تقریر می‌کند و قافیه شعر ـ نه وزن آن ـ نیز ارتباط آن را با کلام انوری محتمل می‌سازد لیکن وی قطعه را با افزودن تصویرهای زنده‌ای تنوع و تحرك می‌بخشد، با توصیف عبور موکب پادشاه و غلغلهٔ تماشائیان که بر کوی و بام برای مشاهدهٔ کوکبهٔ وی ازدحام می‌کنند، و با این «شگرد» که در این انبوه غلغله، یك کودك یتیم و یك پیرزن گوژپشت در بین جمعیت مجالی برای گپ زدن در باب منشأ ثروت و جلال پادشاه می‌یابند، مضمون مأخوذ یا مسبوق را حالت نمایشی می‌دهد، آن را از صورت یك گفت‌وشنود ساده خارج می‌کند و وقتی از زبان کودك یتیم که هرگز به عمر خویش هیچگونه جواهر پربها ندیده است دربارهٔ آن چیز «تابناك» که بر تاج پادشاست طرح سؤال می‌کند کلام گوینده لطف و ظرافت خاص پیدا می‌کند و

جواب پیرزن هم که به هیچوجه مخاطب واقعی سؤال کودک نیست حالت بلفضولی «تیپ» اینگونه زنان کوچه را بهتر تصویر می‌کند و اینهمه، به کلام پروین زیبایی خاصی می‌دهد که در سخن انوری نیست هرچند سلاست و انسجام کلام انوری برای پروین حاصل نیست.

قطعهٔ «مست هشیار» پروین (دیوان، شمارهٔ ۱۸۵) هم، که در طیّ آن بشیوهٔ آنچه نزد علماء بلاغت «اسلوب حکیم» نام دارد سؤال و جوابی رندانه و پرنکته بین مست و محتسب را بهانهٔ نقد وطرح پاره‌ای مسائل دقیق اخلاقی و فلسفی می‌سازد یادآور قصه‌ای مشابه در دفتر دوم **مثنوی** است و اینکه لفظ «نیمشب» بدون آنکه در آغاز قصه پروین آمده باشد، ناگهان از زبان مست در دفع پیشنهاد محتسب در رجوع به قاضی از زبان او به بیان می‌آید، قطع نظر از سایر قراین ارتباط قطعه پروین را با حکایت مثنوی نشان می‌دهد تردیدی در این باب که همین **قصهٔ مثنوی** باید منشأ الهام پروین بوده باشد باقی نمی‌گذارد معهذا مضمون گفت‌وشنود در کلام پروین لطف خاصی به حاضرجوابی مست می‌دهد که در کلام مولانا مطرح نیست بعلاوه اینکه پروین از زبان مست تفاوت اهل طریقت را با اهل شریعت به ایهام بیان می‌کند و مثل آنچه در منظومه «دزد و قاضی» (**دیوان**، شمارهٔ ۱۰۰) نشان می‌دهد قاضی را هم مثل خود اهل هرگونه گناه و بدکاری توصیف می‌کند، نقد اجتماعی او را عمق و تأثیر خاص می‌بخشد و جنبهٔ شخصی فکر پروین را، که البته در جای خود اینجا و جاهای دیگر، از مولانا و **مثنوی** او تلقی الهام می‌نماید بطور بارزی نشان می‌دهد.

مسمط معروف یاد یاران (**دیوان**، شمارهٔ ۲۰۶) که خطابی لطیف و عبرت‌آمیز به یك پیکر مومیایی مصر باستانی است مأخوذ از یك قطعهٔ معروف شاعری انگلیسی، به نام هوراشیو اسمیث *H. Smith* (۱۸۴۰ـ۱۷۷۹) است که اصل آن را، ظاهراً از ترجمهٔ فرانسوی، اعتصام‌الملك در مجلّهٔ بهار سال دوم (شمارهٔ ۲، رمضان ۱۳۳۹) ترجمه و نشر کرده است اما کسی که مسمط پروین را در دیوان می‌خواند و از ترجمهٔ شعر هـ اسمیث در مجلهٔ بهار واقف نیست با تعجب از خود می‌پرسد که این پیکر مومیایی را پروین در کدام موزهٔ دنیا، دیده و در طی کدام مسافرت خارج ممکن است مشاهده کرده باشد که با این لحن عمیق و عبرت‌انگیز با آن گفت‌وشنید می‌کند؟ قدرت تعبیر و مهارت فنی پروین در نقل

مضمون این قطعهٔ معروف مخصوصاً از آنجا پیداست که مراد گوینده را بدون نقل و تکرار نامهای خاصی که مربوط به مصر باستانی است و در اصل قطعه هم هست به زبان شعر «کلاسیك» فارسی، بی‌هیچ لغزش و بی‌هیچ اطناب، به بیان می‌آورد. چنانکه فی‌المثل به زحمت می‌توان تصور کرد این ابیات وی در آن قطعه.

این دست که گشته است پرچین — بوده است چو شاخه‌ای برومند...
شاید که به بزمگاه فرعون — پیموده و داده ساغری چند

از این ترجمهٔ پدرش (بند چهارم) الهام گرفته باشد: این دست که به پهلوی تو پرچین شده شاید با فرعون میگساری کرده و تعاطی اقداح نموده... و یا آنچه در این گفتهٔ پروین هست:

زاندم که تو خفته‌ای درین غار — گردنده سپهر گشته بسیار
بس پاکدلان و نیك‌کاران — آلوده شدند و زشت کردار...

از مضمون این ترجمه اعتصام‌الملك (بند ششم): از وقتی جسد تو در این صندوق خوابیده است بسی تبدلات و انقلابات دیده... اخذ شده باشد. البته زبان محکم و استوار شعر کلاسیك پروین با زبان ساده اما زیبای «روزنامه‌ای» خاص اعتصام‌الملك هم نسبت ندارد و پیداست که شاعر قدرت بیان شاعرانه را بیش از آنکه مدیون انشاء پدر باشد به ممارست و مطالعه در آثار قدما مرهون است. مضمون نغمهٔ «رفوگر» (دیوان، شمارهٔ ۱۹۵) را هم شاعر ما به احتمال قوی از آنچه بوسیلهٔ اعتصام‌الملك در مجلهٔ بهار تحت عنوان «نغمهٔ پیرهن» به فارسی نقل شده است باید الهام گرفته باشد اما قدرت قریحهٔ گوینده چنان لطف و صلابتی به کلام پروین داده است که این نغمهٔ عمیق پرشور و درد را با آن شکایت تلخ و بیان سادهٔ روزنامه‌ای که در انشاء اعتصام‌الملك هست نمی‌توان طرف نسبت یافت.

شعر مسمط‌گونه‌ای هم که تحت عنوان «ای گربه» (دیوان، شمارهٔ ۶۲) در خطاب به گربه‌ای گمشده دارد و انس و علاقهٔ بانوی جوانی را به یك گربهٔ خانگی که مایهٔ انس اوست تصویر می‌کند یادآور یك قصیدهٔ عربی است از شاعری بنام ابوبکر نهروانی معروف به ابن‌العلاّف (وفات ۳۱۹) که هرچند مرثیه در باب گربه‌ای است که همسایگان شاعر او را کشته‌اند و گربهٔ گمشده‌ای نیست

باز از پاره‌ای جهات با شعر پروین بی‌شباهت نیست و قسمت عمده‌ای از این قصیده در وفیات‌الاعیان ابن خلکان (شماره ۱۶۴) مذکور است و هرچند مطلع آن:

یا هرُّ فارقتنـــا و لم تَعُدِ      و کنتَ عندی بمنزل الولد

بی‌شباهت به مطلع مسمط پروین:

ای گربه ترا چه شد که ناگاه      رفتـــی و نیامـــدی دگر بار

بنظر نمی‌رسد، و او نیز تا حدی مثل پروین کر و فری را که گربهٔ از دست رفته در شکار موش و مرغ و ماهی داشت با حسرت یاد می‌کند، مع‌هذا تصویرهایی که پروین از بازیها و شیطنتهای گربهٔ خویش طرح می‌کند اصالت تجربهٔ او را نشان می‌دهد و روح مادرانهٔ شاعر که گربه را به سبب ترك کردن فرزندان سرزنش می‌کند نیز چنان صمیمانه است که مجرد این شباهت را برای تصور ارتباط بین مضمون شعر پروین با کلام ابن علاف قابل استناد نشان نمی‌دهد و هرچند با احاطه‌ای که اعتصام‌الملك به شعر و ادب عربی دارد اینکه مضمون آن را هم وقتی برای دختر شاعر خویش تقریر کرده باشد مانعی ندارد ظاهراً احتمال اخذ و اقتباس در این مورد پذیرفتنی نمی‌نماید خاصه که مضمون هم عام و مشترك و مربوط به زندگی هر روزینه دختران خانه نیز هست و احساس دلسوزی و شفقت پروینی هم که‌در قطعهٔ وی پیداست اصالت دارد و با وجود تجربهٔ زندگی عادی، برای شاعره‌ای مثل او بیانش به مأخذ الهام حاجت ندارد.

مضمون قصاید پروین که قسمت عمدهٔ آنها در سبك ناصرخسرو و سنائی است دقایق اخلاقی و تربیتی است و شیوهٔ بیان وی در اینجا از آنگونه است که نزد شاعران قدیم ـ از خاقانی و ظهیر تا کمال اسمعیل و سعدی ـ سابقه دارد و خاقانی در قطعهٔ معروف خویش در باب عنصری، از آن به شیوهٔ «تحقیق» تعبیر می‌کند که در عین حال نزد خود او مفهوم زهد و وعظ را هم متضمن است. مع‌هذا مضمون وعظ و تحقیق پروین هرچند شامل تحذیر از تعلقـات دنیوی هسـت متضمن الزام ترك دنیا و التزام فقر و تجرد صوفیانه نیست. از این رو سعی در ایجاد دنیایی بهتر و اهتمام در رفع ظلم و بیدادی را که در جامعهٔ عصری هست بر مخاطب الزام می‌کند و پیداست که نیل به کمال مرتبهٔ انسانی را بدون رهایی از

بیعدالتیهای اجتماعی ممکن نمی‌داند و برای رفع این بیعدالتیها هم ترك دنیا و تحقیر متاع دنیوی را توصیه نمی‌کند. در عین آنکه حصر توجه به متاع دنیوی را شایستهٔ مقام انسانی نمی‌داند سعی و عمل را هم برای اجتناب از حیات کاهلانه و بی‌ثمر الزام می‌کند. آشکارست که این طرز تلقی هم انعکاسی از آرزوهای بر باد رفته جامعهٔ عصر جوانی خود اوست که نتوانست بین سعی و عمل با تربیت و اخلاق انسانی پیوند و تعادل بوجود آورد.

همدردی صمیمانه با طبقات محروم جامعه پروین را مورد علاقهٔ کسانی که از زبان این طبقات سخن می‌گویند، و به هر عنوان که هست حق پایمال گشتهٔ آنها را مطالبه می‌کنند، می‌دارد. شاید همین نکته سبب شد که در سالهای بلافاصله بعد از شهریور بیست اشعار پروین گه‌گاه مورد تحسین فوق‌العادهٔ بعضی منتقدان و نویسندگان نسل جوان واقع شد و مبالغه‌ای که در اهمیت این جنبه از اندیشه و هنر او رفت جهات دیگر شخصیت و تعلیم او را که الزام دین و اخلاق و تقوی و عمل بود، ظاهراً تا حدی تحت‌الشعاع قرار داد. بدون شك این همدردی که او را با تجربهٔ محنت «مرد رنجبر»، کودك یتیم و برزگر فقیر، آشنا نشان می‌دهد حاکی از عمق احساس انسانی و اخلاقی اوست اما توجه به آلام فقرا در نزد وی بدان‌معنی نیست که ریشهٔ فقر آنها را گه‌گاه در اجتناب آنها از سعی و عمل نشان ندهد و نیل به استقرار عدالت اجتماعی را به جهد و کوشش موقوف ننماید. با آنکه در خطاب ای رنجبر (شمارهٔ ۶۱) وی را به مطالبهٔ حق خود تشویق می‌کند و حتی در این کار از اعمال خشونت هم وی را منع نمی‌کند نظم و عدالت اجتماعی که پروین جستجو می‌کند در مجرد این معنی تحقق پیدا نمی‌کند آنچه مطلوب اوست و به اعتقاد او استقرار عدالت و غلبهٔ خیر و محبت را در عالم ممکن می‌سازد تربیت اخلاقی است که بین ایمان و عمل تعادل بوجود می‌آورد و زندگی انسانی را از حدّ ارضاء شهوتهای جسمانی و نیازهای مادی برتر نشان می‌دهد و آنچه را مربوط به خور و خواب و خشم و شهوت و وابسته به زندگی عادی بهیمی انسانهای عادی است درخور دلبستگی و مایهٔ خرسندی نمی‌داند.

پروین قبل از هر چیز شاعر تربیت و شاعر اخلاق است اما تربیت و اخلاق او مبتنی بر اندیشهٔ عرفانی است. عرفان او هم غیر از تصوف اسلامی از سرچشمهٔ تعلیم افلاطون و مکتبهای گنوسی و نوافلاطونی آب می‌خورد و به همین سبب به مسألهٔ روح و نجات اهمیت خاص می‌دهد. روح در نزد او در عالم تن و در حصن بی‌امان دنیای جسم مسجون و محبوس است، از صحبت تن که بدان محکوم است دایم فرو می‌کاهد و رنج می‌برد (قصاید، شمارهٔ ۳۶) و کمال آن در رهایی از تمام تعلقات دست و پاگیری است که او را در عالم تن زندانی می‌دارد (دیوان، شمارهٔ ۱۱۴). از این روست که بدون رهایی از حرص و آز، و از جمیع صفات بهیمی نیل به کمال برایش ممکن نیست و شك نیست که این فاصله‌گیری از حیات حیوانی اشتغال به ریاضت و ترك سعی و عمل را هم مثل آنچه در تعلیم بعضی از صوفیه جلوه دارد الزام نمی‌کند. اینجاست که تعلیم اخلاقی پروین بر مبنای عرفان مبتنی می‌شود و در عین حال با سعی و عمل هم پیوند استوار می‌یابد. عرفان پروین با همان تمثیلها و تصویرهایی که نزد امثال سنائی و عطار و سعدی و مولانا جلال‌الدین هست به بیان می‌آید و در پاره‌ای موارد تحت‌تأثیر آنهاست. چنانکه منظومه «پایمال آز» (شمارهٔ ۷۵)، جولای خدا (شمارهٔ ۹۰)، و لطف حق (شمارهٔ ۱۸۲) او از لحن و فکر مولانا، و منظومهٔ جامهٔ عرفان (شمارهٔ ۸۷)، صید پریشان (شمارهٔ ۱۳۷) و کعبهٔ دل (شمارهٔ ۱۵۷) او از سوز و حال عطار نشان دارد و با اینهمه در تمام این‌گونه تمثیلات و مناظرات که طرز بیان سعدی و سنائی و نظامی و انوری و ابن یمین هم در آنها گه‌گاه هست، چیزی از روح عصر، از عرفان مبنی بر سعی و عمل و از کمال مطلوب انسانی در مفهوم جامع و عصری آن جلوه دارد و این جمله استقلال فکر و در عین حال اصالت هنر پروین را بنحو انکارناپذیری برجسته می‌سازد. قطعه‌ای که پروین برای سنگ مزار خود سروده است (شمارهٔ ۲۰۹) غلبهٔ فکر مرگ و اندیشهٔ تزلزل حیات انسانی را در روح او نشان می‌دهد. این فکر تزلزل و فنا، که کلام او را با آنچه در بعضی سخنان ناصرخسرو و سعدی هم هست تا حد زیادی نزدیك می‌دارد بیشتر بر اندیشه عرفان و نجات روح مبتنی است. مثل آنچه این فکر در نزد امثال خیام و ابوالعلاءالمعری بدان منتهی می‌شود منجر به اندیشهٔ اغتنام فرصت عیش و الزام حیات اپیکوری نیست. معهذا احساس مرگ و فنا در نزد وی ریشهٔ قوی دارد، و

مثل بیداری یك غریزه ترس از مجهول بنظر می‌آید. وقتی در طی این قطعه با رهگذر بیخیال در طی خطاب عارفانهٔ خویش می‌گوید:

هر که باشی و زهر جا برسی  آخرین منزل هستی این است

لحن عبرت‌آمیز و آکنده از درد و حسرت کوروش باستانی بخاطر می‌آید که با همین احساس عمیق انسانی، آنگونه که اسکندر بر لوح مزار وی خواند، چنانکه از روایت پلوتارك (اسکندر /۹۰) برمی‌آید بر سنگ گور خود به عابر مغرور اندرز داده بود که:

ای مرد، هر که باشی و از هر کجا که بیایی
ـ زیرا می‌دانم که خواهی آمد ـ
بر این پارهٔ خاك که پیکر مرا دربر گرفته است رشگ مبر

دربارهٔ شیوهٔ شاعری و قالبهای فکری و بیانی پروین این اندازه می‌توان گفت که نشان اصالت در آنها همه‌جا پیداست و ضرورت حفظ میراث قدما در عصر حیات او، هنوز در محیط ادبی و فکری عصر بیش از آن غلبه داشت که فکر عصیان برضدّ آنها را، خاصه در محیط تربیتی شاعر، درذهن او راه تواند داد. با اینهمه تنوع قالبها، مضمونهای مأخوذ از حیات هر روزینه، و شیوهٔ مناظره‌پردازی بین اشیاء بیجان که مختصات عمدهٔ شعر او را رنگ تازه‌ای می‌دهد دنیای اندیشهٔ او را پر از شور و احساس شاعرانه نشان می‌دهد و اینهمه در کلام او از جوش فکر و از تازگی و اصالت راستین حاکی است. اینکه علاّمه قزوینی در تقریظ مختصری که بر دیوان پروین می‌نویسد وی را «خنساء عصر و رابعهٔ دهر» می‌خواند (مجلّهٔ مهر، سال سوم ۱۳۱۴/۹۰۰) به هیچوجه متضمن نفی اصالت و تازگی کلام او نیست.

اسفند ماه ۱۳۴۵

# با مولانای روم: از سرِّنی

ای تقاضـاگر درون همچـون جنین — چون تقاضــا می‌کنـی اتمـام این
سهــل گردان ره نمـا توفیــق ده — یا تقاضـا را بهــل بر ما منـه...*

مثنوی

آن تقاضــاگر که انــدر پرده است — قصــه‌ای از من تقاضــا کرده است
تا کنـم در پردهٔ آن قصـه ساز: — نغمـه‌ای، کان نشنـود جز اهــل راز
خود چه گویم من که اندر پیش دوست — نیست رازی کآن نه او را پیش روست
لیـك در هر دل بود رازی دگر — پردهٔ هر نغمـه را سازی دگر
گرچه خود این نغمه‌ها از یك صداست — راه هر پرده از آنـدیگـر جداست
ورچه در ظاهر بسی زیر و بم است — این همه پژواگ‌هـا زان یك دم است
چون به جز او نیست اینجا هرچه هست — راز و ساز و نغمـه و پرده وی است

مرحبــا ای مایـهٔ الهـام روح — ای تو خوشتـر از شکر در کام روح
با دم تو جان ما را همدمی — وز لب تو طبــع ما را خرّمی
شادبـاش ای شمس انـوار هدیٰ — مطلــع انــوار اســرار خدا
چون ضیــاء جان ما از روی تُست — دیـدهٔ جان را همــه دل سوی تُست

---

* ندای این تقاضاگر را بارها در لحظه‌های همجوشی با مثنوی مولانا شنیده‌ام. اگر اینجا چیزی به تقاضای او جواب می‌دهد در واقع، هم‌صدای اوست.

هان و هان ای قصه‌پرداز خموش
ای سکوت تو همه جوش و خروش
داستان تو که نقد حال ماست
در فضای عشق پرّ و بال ماست
چون تو خود افسانه‌ای در عشق دوست
عشق تو هم رمزی از افسون اوست
نزد ما تو نور ذات مطلقی
هم ضیاءالحق و هم شمس الحقی
شمس تو فایق بر انوار فلك
جان تو واقف ز اسرار ملك
چون شدی افسانه در عشق و جنون
زی حقیقت رهنمونی رهنمون
گرچه نك ز افسانه نقش نام تست
هر حقیقت نزد ما ز الهام تست
ما که اندر نور تو گم گشته‌ایم
همچو دل در موج خون آغشته‌ایم
گرچه نامت بر زبان داریم ما
چون غم عشقش نهان داریم ما
نور الهامی فشان بر جان ما
پر کن از نور هدیٰ دامان ما
تا دگر ره نغمه نی سر کنیم
سرّ نی را ترجمهٔ دیگر کنیم

گرچه نی را نغمه‌ای جان‌پرورست
سرّ نی را داستانی دیگرست
نی که با تو بی‌زبان گوید سخن
گویدت خالی شو از خود همچو من
ای به خود پیچیده با خود بر ستیز
بگسل از خود و ز خودی واپس گریز
سرّ نی خود کشف سرّ اولیاست
ترجمان سرّ مردان خداست
آنکه سر در چاه کرد و راز گفت
شمه‌ای زین سرّ پنهان باز گفت
وانچه از آن راند سرّی با کمیل
خود نبُد جز رشحی از طوفان سیل
ور حقیقت بفکنند از رخ نقاب
صبح دیگر بر دمد بی‌آفتاب
لیك چون در چشم خلقان نور نیست
دید آن مرخلق را دستور نیست
چون حقیقت در فسانه شد نهان
در دل شب جست باید صبح جان
تا نه رخ در پردهٔ افسانه راند
از حقیقت هیچ کس نقشی نخواند
وین سخن را حجتی گر حاجت است
قصهٔ افسانه اینجا حجت است

نیمروزی بر سر بازار کوی
جلوه‌گر شد دختری پاکیزه‌روی
سر گشوده تن برهنه بی‌غطا
همچو در وسْط السما شمس‌الضحی
زان تن عریان همچون سیم ناب
در کساد اُفتاد زرّ آفتاب
زان رخ رخشنده‌تر از ماه و هور
آسمان زد غوطه در دریای نور

ماند حیران چشم مرد و زن درو    همچو حربا کاو کند در شمس رو
خلق را چون تاب روی او نبود    هر کسی بر وی در طعنی گشود
آن یکی گفت این مگر اهریمن است    با چنین رویی سزای کشتن است
واندگر گفت این یقین جادوگر است    آتش سوزنده را اندر خورست
چون فزون شد خلق را این گفت و گوی    خنده‌ای زد لعبت پاکیزه‌روی
که زهی بی‌دولتان نامراد    کز حقیقت بهره‌تان هرگز مباد
سالها اینجا کشیدیت انتظار    تا مگر من زی شما آرم گذار
عمری اینجا نرد عشقم باختید    آمدم اینك، مرا نشناختید
خلق پرسیدند از وی کای عجب    چیست آخر نام تو ای پر شغب
گفت نام من حقیقت هست فاش    همچو خورشیدم برهنهٔ نور پاش
در وجود من چرا دارید شك    عقل حسی کی بود اینجا محك
این محكّ حس دون دام خطاست    روح را بندست و جان را ابتلاست
تا تو در حس مانده‌ای، ای ذوفنون    اینچنین مانی به قید چند و چون
چون نداری بهره‌ای از نور دل    داردت دور از یقین شك مضل
زانسوی حس مر ترا ره روشن است    هان که این شك در تو غول رهزن است
وآنکه جانش را یقین شد رهنمون    در دلش ره می‌نیابد چند و چون
خواجه خود تا بند این چون و چراست    شك او باقی و عمرش بر فناست
آن مفلسف مانده خود در ارتیاب    چون خر خواجه میان کاه و آب
آن خرك می‌مرد از جوع و عطش    وندر آن خود مانده حیران خواجه‌وش
زانکه یك سو آب جوشیدی ز چاه    وز دگر سو آخور آکنده ز کاه
خر ندانستی که جوعش رنجه کرد    یا که دلش از تشنگی آمد به درد
چون ندانست او چه باید کردنش    هم درین شك جان برآمد از تنش
آن حکیمك همچو این مسکین خر است    قسمتش حرمان ازین آبشخور است
چون ندارد پرتوی از فرّ دید    کی پرد زانسوی حس با پرّ دید
تا بود پابند قید حسّ دون    ره ازین ظلمات کی یابد برون
زین سبب دایم چو خفاشان کور    می‌گریزد سوی ظلمت‌ها ز نور
لاجرم آنجا که تابد نور حق    شك و حرمانش آورد در طعن ودق
از حقیقت خیره سر اندر کشد    تا زواستغشوا ثیابی بر کشد

نك شما ای بستگان حس دون ‌‌‌ از حقیقت بهره چون یابید چون؟
چون ز نور دید جان در پرده‌اید ‌‌‌ زان بدین ظلمات تن خو کرده‌اید
روز کورانید و خصم آفتاب ‌‌‌ روی من خواهید اما در نقاب
چون شما را دیده جان اعمش است ‌‌‌ دود بینید آنچه شعلهٔ آتش است
من کجا پنهان کنم رخ در نقاب ‌‌‌ آفتابم بی نقاب است آفتاب
چون شما را نیست تاب تیغ نور ‌‌‌ دشمن شمسید چون جغدان کور
من چو رو سوی شما آورده‌ام ‌‌‌ الحق اینجا خود سزای پرده‌ام
چون شما را دیدن من نیست تاب ‌‌‌ هین فرو پوشید رویم در نقاب
گرچه نبود پرده‌پوشی خوی من ‌‌‌ کیست اینجا تا بپوشد روی من
کیست در شهر شما جغدان کور ‌‌‌ تا ببندد پرده بر ینبوع نور
ناگهان زانبوه خلقان یك زنی ‌‌‌ روی پوشیده نگار پرفنی
جمع را بشکافت و آمد سوی او ‌‌‌ چادر خود کرد پردهٔ روی او
که هلا این پرده هل بر روی خویش ‌‌‌ تا نسازی جان این جغدان پریش
تا درین پرده نهان‌داری تو روی ‌‌‌ با تو اینان را نباشد های و هوی
گرچه عریانیت بخشد صد دلال ‌‌‌ پردهٔ من در تو افزاید جمال
باشدت این پردهٔ من دور باش ‌‌‌ تا نگردد سرّ عریانیت فاش
من ترا دارم درین پرده نهان ‌‌‌ تا ز چشم بد ترا ناید زیان
گفت با وی دخترك بی‌وحشتی ‌‌‌ که ترا خود نام چِبْوَدْ ای ستی
گفت نام من فسانه است ای عزیز ‌‌‌ چونکه دانستی کنون در من گریز
چون به پردهٔ خویش بنشانم ترا ‌‌‌ از گزند خلق برهانم ترا
با تو تا در پردهٔ ستر منی ‌‌‌ جغد چشمان را نباشد دشمنی
از حقیقت خلق چون در پرده است ‌‌‌ در فسانه روی از آن آورده است
تا ببیند از پس ابر آفتاب ‌‌‌ کش حقیقت نیست درخور بی‌نقاب
لیك در افسانه هم هربی بصر ‌‌‌ این حقیقت می‌نبیند جلوه‌گر
چون «خودی» چشم ورا بست از شکال ‌‌‌ هم ز افسانه نبیند جز خیال
خلق اینجا با خیالی سر خوشند ‌‌‌ لاجرم با هر ضلالی سر خوشند
نزد مفلس جز خیال گنج نیست ‌‌‌ که وصالش لاجرم بی‌رنج نیست
تو نرفته ره به مقصد کی رسی ‌‌‌ گنج خود بی‌رنج کی یابد کسی

ذوق جستن چون ندارد خلــق عام / لاجـرم در آرزو مانـد مدام
و آرزوهــا سلسلــه در سلسله / در «خودی»هــا کرده خلقــی را یله
وین «خودی»ها را تنازع دایم است / کز تنـازع ذات ایشـان قایـم است
این جهان جز عرصهٔ اضداد نیست / بی‌تنـازع زان سبـب آبـاد نیست
جان خلقــی بستــه دربنـد نیاز / رشته‌هــا زیـن آرزوهـای دراز
و آرزوهــا جملـه ضدّ یکدگر / آنچـه ایـن را زُهر آن یك راشکر
هر یکی را هسـت دیگرگونــه کام / هر چه این را دانه آن را هست دام
چون جهان جز آکل و مأکول نیست / آرزو جز دام مرغ گول نیست
تا بدانــی کآرزو دام دل است / بشنـو ایـن قصـه که آرام دل است

موکب قیصـر ز جایــی می‌گذشت / خطـه‌ای نو دیـد در اقصــای دشت
آسمانــی خوش زمینــی دلپسند / باغهــا پر گل چمن‌هــا کشتمند
گفـت اگر ایـن بقعـه بودی زان من / نیستــی غم را ره انــدر جان من
هم در آنــدم تاجـری بسیــار مال / دیـد قصـری انـدر آنجـا بیهمال
از بلنــدی با فلك پهلــو زده / پیش او خلــد از ادب زانــو زده
گفت با خود خواجه کایـن عالی‌سرا / گـر مرا بودی نبــودی غم مرا
هم در آن ساعـت از آن کاخ سنی / بانویــی بر کرد سر از روزنی
دیـد آنجــا کودکی زرینــه موی / شاد و خندان نغمه زن در باغ و جوی
گفت اگر ایـن طفـل بودی زانِ من / ره نبــردی غم درون جانِ من
در همــان دم دیــد کودك ناگهان / گربــه‌ای زیبــا دوان بر سایبان
گفت با خود وه چه خوش بـودی اگر / بودی ایــن گربــه مرا بی‌دردِ سر
تا از آن بازیچــه‌ای می‌ساختم / با دُمش بس لعبهــا می‌باختم
بـاز موشی ز آنسوی ایـوان گذشت / گربـه را دیـده برو بر خیــره گشت
گفـــت اگر این موش بودی مر مرا / کس ندیـدی گرسنــه دیــگر مرا
هم در آنـدم موش جسـت از خرّمی / زانــکه پارهٔ دنبــه دیــد او بر زمی
گفت با خود کای دریغـا چون بُدی / گر مرا ایـن دُنبـه خود روزی شدی
با ملایـك گفــت یزدان در زمان / کاین همـه حاجـت روا سازیـد هان
بر نیامــد زان زمانــی بس دراز / که روا شد جملــه خلقــان را نیاز

تاجر طامع رسید اندر مراد
وان زمین را لشکر قیصر گشاد

موش و گربه و کودك و زن هم ز جود
یافتند آن آرزوها هرچه بود

لیك گیتی همچنان بر کار بود
باز حرص و غم به دلها بار بود

آرزوها همچنان در هر دلی
می‌فزودی مشکلی بر مشکلی

حرص را چون نیست پایانی پدید
ز آرزوها دست می‌باید کشید

گرچه ذوق زندگی در آرزوست
باز لطف آرزو در جستجوست

گر روا گردد مرادت بی‌طلب
تو درون بحر مانی خشك لب

زندگی بی‌جستجو افسردگی است
ناشکفتن نوعی از پژمردگی است

وین حکایت را چو وابینی درست
ای برادر جمله نقد حال تُست

خلق تا از خود برون ننهند گام
آرزوشان نیست الاّ طمع خام

چشم قیصر را چو کحل نور نیست
غیر خاکش لاجرم منظور نیست

همچو کرم کور در قعر زمین
طعمه می‌جوید ز اجزاءِ چمین

چون ورا ره زانسوی افلاك نیست
اوج همت جز حضیض خاك نیست

وانکه عیسی گفت با مرد فقیر
که حق قیصر ز قیصر وامگیر

قصد وی آن بود کاین عرصهٔ غرور
ماند باید هم بدین موشان کور

چون ندارد ره به ملك جان و دل
نیست او را نهمتی جز آب و گل

وانکه او را ره به انوار خداست
همتش زانسوی این آب و گیاست

سر فرو نارد بدین یك مشت خاك
خاك را بینند همه دام هلاك

وانکه او را نیست جز سودای سود
جز به قصر گل نیارد سر فرود

تاجر مسکین ندارد هیچ کار
جز شمار زرّ و سیم بی‌شمار

قصر دل را ساخته ویران ز آز
سوی قصر گل همی آرد نماز

جان او را نیست چون ذوق حضور
هم ز جنت می‌نجوید جز قصور

زن که پیوند بقا زو محکم است
مایهٔ نسل و قوام عالم است

گرچه خوش نقشی ز لطف ایزدی است
رمز نفس است و نمودار خودیست

کان خود دیگر که آن فرزند تست
از زن آید کاو به جان پیوند تست

زن که دوزخ بر تو می‌سازد بهشت
از خودی سازد ترا کعبه کنشت

جانت خرم دارد از مال و بنین
تا ترا پابند دارد بر زمین

گر نبودی جذبهٔ حوّای ما
کی شدی بند زمین بابای ما

کلّمینی یا حمیرا آنکه گفت / در دلش گه گه خودی‌ها می‌شکفت
ورنه او را لی مع‌الله بود حال / کان نگنجد با حمیرا در مقال
طبع کودک سوی لعبش می‌کشد / زانکه نشناسد غوایت از رَشَدْ
لعب می‌بازد چو او را نیست درد / زانکه نبود درد جز در خورد مرد
چون نبیند سایهٔ اندوه و بیم / نیست غیر لعب کارش ای حکیم
عمر هم در لهو فانی می‌کند / لاجرم این گربه‌شانی می‌کند
گربه و موش ای برادر نفس تست / خود تو در این قصه منگر سست سست
هر دو را هم حرص دارد در تعب / چون تو در دنبال طعمه در طلب
ای خوشا آفاق عشق لامکان / کاین تنازع ره ندارد اندر آن
عشق چون در نفس خود نفی خودی است / هر چه هست آنجا فروغ ایزدی است

گفتم اینک سرّ نی را بی‌زبان / تا که گردد سرّ وی را ترجمان؟
تن زنم کاینجا نیارم راز گفت / سرّ هر قصه نیارم باز گفت
وین تقاضاگر که نگشاید دهن / قصهٔ دیگر همی خواهد ز من
مرحبا ای قصه‌گوی قصه نوش / ای تو خود هم باده هم باده‌فروش
من چه گویم کز تواش نشنیده‌ام / یا چه بینم کش نه در تو دیده‌ام
از نی خود آتش اندر من زدی / نك درون پرده رفتی تن زدی
من که یاران را صلایی می‌زنم / از دم تست ار نوایی می‌زنم
وین نوا و دم همه ز آوای هوست / کاوست باقی وین من و توهای و هوست
چون من و تو از خودی دارد نشان / سوی هو کی راه جوید، بی‌گمان
هوی او را خود هویت و حدت است / وین من و تو کثرت اندر کثرت است
چون ز کثرت ناید الاّ تفرقه / این من و تو نیست الاّ زندقه
لیك کثرت را به وحدت راه نیست / زندقه و ایمان در آن درگاه نیست
وین همه فتنه که در عام اوفتاد / ز اختلاف خلق در نام اوفتاد
چون به وحدت ره نمی‌جویند خلق / کثرت خود کفر و دین گویند خلق
وانکه او از راز وحدت آگه است / راه او زانسوی مشتی گمره است
عارف آنجا کاین معما باز گفت / سرّ نی هم بر طریق راز گفت:
تا چه رازست آن که هم در پرده ماند / وان تقاضاگر ورا بر لب نراند

کرد سلطانی ز درویشی سؤال      کای ترا رتبت ورای قیل و قال

زین همه ره کاندرین آبشخورست      گو کدامین یك به مقصد رهبرست

یکسر آیا اینهمه راه خداست      یا خود آن ره زین همه ره‌ها جداست

اینهمه ره گر جز آن یك ره بدست      حق شود محدود و این دعوی ردست

وینهمه ره گر بدانجا می‌رسد      چیست باری فرق بین نیك و بد

راه‌ها بسیار می‌بینم و لیك      گمرهی‌ها نیز بسیارست نیك

باری ار من گمرهم ای رهنما      دست من گیر و سوی ره، ره نما!

شیخ گفت این راه‌ها بسیار گیر      منزل الاّ یك نباشد ای امیر

چونکه ره‌ها جمله زی درگاه اوست      اندرین ره گمرهی هم راه اوست

زین سخن چون وهم سلطان خیره ماند      شیخ راه او به سوی حس کشاند

رمز معنی چون نیابد وهم دون      قصه زی حس گردد او را رهنمون

قصه اینجا بهرهٔ اهل حس است      زانك جانش از درك معنی مفلس است

شیخ گفتش قصه‌ای بشنو ز من      تا ترا پیدا شود ره بی‌سخن

یك خلیفه داشت زیبا خاتمی      قیمتش افزون ز ملك عالمی

هر که او را بودی آن خاتم به دست      بر دلش غم می‌نیاوردی شکست

چون بود بر خاتم دل نقش دوست      نقش دیگر کی فتد آنجا که اوست

آن خلیفه داشت بس فرزندها      هر یکی را با دلش پیوندها

ور به یك تن دادی آن خاتم که بود      دیگران را لاجرم غم می‌فزود

گفت با خود کاین غم و شادی که هست      نیست جز نقش خیال خودپرست

کاین خلایق از خیالی سر خوشند      وز خیالی خشمگین و سرکشند

با خیال خویش هرك او هست شاد      ناید او را نقش غم هرگز به یاد

وانکه دارد صورت غم در خیال      با خوشی نبود دلش را اتصال....

پس بخواند او زرگری را در نهان      تا بسازد چند خاتم مثل آن

کان چنان باشد که این اصل، از بدل      کس بنشناسد به افسون و حیل

آن بدل‌ها اوستاد زانگونه ساخت      که نیارستی کس از اصلی شناخت

زانکه خلقان چون به قید حس درند      قَلْبْ را با نقد یکسان می‌خرند

ای بسا جُسته گهر در قعر کان      مانده در وهمی به سنگی شادمان

نقش زر هرگز ندیـده مفلسی / خود چه دانـد کیمیایـی از مسی
پس به هر فرزنـد داد او خاتمی / کاینـت میراثـی به از ملک جمی
نک پس از من شادی عالـم تراست / غم مخور زین پس که این خاتم تراست
زیـن سپس از قیـد غم آزاده‌ای / هم خلیفـه هـم خلیفـه‌زاده‌ای!
ور ربایند از تو اخوان تاج و تخت / غم نیابـد بر تو دسـت ای نیکبخت
لیـک بر اخـوان مکن هم آشکار / تا به دلهـا از تو ننشینـد غبار
کس ز فرزنـدان وی زان پس نبود / کش نه آن خاتم غم از دل می‌زدود
جای اگر در چاه و گر بر گاه داشت / خاتـم اصـل پدر همـراه داشت
چون ورا بود آن چنان خاتم به دست / خود نپرسیدی که جز آن نیز هست؟
لاجـرم گر شاه بود و گر گدا / بود با آن خاتـم از هر غم رها
چون ورا بُد کام دل حاصـل شده / وسوسـهٔ اصـل و بدل بُد بیهده
زانکه اصـل ار چنـد باشـد شایگان / آن بَدَل هم خود ز شه دارد نشان
چون بدل از اصل اصل این رتبه جست / اصل اصلش دان و گر بی‌اصل رُست
گفت سلطان نک سخن باریـک شد / قِفْ هُنا یا شیـخ، ره تاریـک شد
اصل را گر نیسـت از اصـل اعتبار / از چه هر چیزی به اصـل آرد قرار
چونکه هر فرع است «راجع» سوی اصل / فرع را نبود ز اصـل خویش فصل
ایـن بدل هم فرع باشـد بی‌گمان / جز ز اصـل خود کجـا دارد نشان
گفـت پیغمبـر که ای ره کرده گم / الشقـی من شقـی فی بطـن اُمْ
آنکه او را نیست اصل از اصل پاک / تا ابـد ناپاک مانـد در مغاک
شیـخ گفـت آری ولـی جُهدالمقل / پای او را هم برون آرد ز گل
ایـن ریاضـت زان جهـاد اکبرست / که بدان را سوی نیـکی رهبرست
چونکه بد ببریده شد از اصل خویش / می‌نهـد در صفّ نیـکان گام پیش
باز آن نیـکو کز اصـل خود بُرید / با بدان پیوسـت و شد دیـو مَرید
باری اصـل ار هسـت مروارید نغز / هم بدل المـاس دان اینجـا ملغز
قصـهٔ المـاس و مرواریـد را / با تو گویـم تا بدانـی ماجرا

گفـت با المـاس مرواریـد پاک / که چه خوش بیرون خزیدی از مغاک
قرنهـا در قعـر کان بردی به سر / ناگهـان سر بر زدی کاینـک گهر

گرچــه بس رخشــان و نورانیستی از زغالــی زاده‌ای کانیستی!
من که از دریــا و نیســان زاده‌ام با تو در یك دُرج درج افتاده‌ام
از تو خلقــی اوفتــاده در گمـان که مگر اینــك فتـادی ز آسمـان
وین عجب کایـن ساده مرد گوهری قیمــت ما می‌ندانــد از خری!
گفـت المـــاس ارچــه من کانیستم درخــور طعــن تو امّــا نیستم
من خودی را یافتــم بر خویش عار زان برون گشتم چنان کز پوست مار
زان سوی «خـود» بارهــا کردم سفر آزمــودم محنــت هول و خطر
گم شدم از خویشتـــن در خویشتن وارهیــدم از خودی خویش من
تا برون آیــم از آن ظلمــات سرد درد گشتــم پای تا سر درد، درد
چون مرا آن درد از من واگرفت همچو شمعـم شعلـه سر تا پا گرفت
پس خودی خویشتـــن در باختم وز خودی خود چیــز دیــگر ساختم
ساختـم از خویش رخشــان گوهری از زغالــی تیــره، اشــك اختری
تو همان مانـدی که زادی از نخست منزل از چهــرت غبــار ره نشست
قطــره‌ای افســرده بودی تابناك همچنان ماندی که بودی صاف و پاك
ور ز سنگ تیــره می‌زادی چو من مانده بودی هم در آن ای بوالحسن
چون ترا از خود به بیــرون ره نبود از طلب محروم ماندی زین چه سود!
همچنیــن آدم که بیــرون شد ز گل بر سمــا بر شد به نور صدق دل
نفــخ حق جان ورا پرنـور کرد وز کدورت‌هــای حسّــی دور کرد
گرچــه هم وی محــرم آن دم نشد تا ز خود بیــرون نشــد آدم نشد
چون ملایــك را طلــب در دل نبود زیـن سبـب خاکی از آنهـا بر فزود
ایــن ز خاك تیــره بر افــلاك شد وان ملایـك سجده‌گهشــان خاك شد
گر تو مرواریــد پاك روشنی تا که در بنــد خودی ریــم آهنی
چون ز خود بیرون شدی گوهر شوی ز آنچـه بودی بر شوی برتــر شوی
تا برون ننهــادی از خود نیــم گام هر چه هستــی ناتمامــی ناتمام

گفت سلطان وه، که این حیرانی است که نشــان گنــج در ویرانــی است
من چگونـه راه یابــم سوی دوست چونکه هم گمراهی و هم ره ازوست
شیخ گفت این ما و من دام ره است هر که ماند اینجا ز گمراهــی نرست

چند گویی من رها کن این منی　　تا منی وابستهٔ دام تنی
قطره‌ای گندیده بودی ز ابتدا　　باز مرداری شوی در انتها
این زمان هم حاملی اقذار را　　پس بهل ای خواجه این اعذار را
زین من و ما خیز و آنسوتر نشین　　وز خودی فانی شو ای صاحب یقین
ورنه آن کاو در خودی پابند ماند　　زانسوی حس کی تواند رخش راند
زانکه تا او در حجاب خود درست　　در خداجویی بود هم خودپرست

همچو آن بتگر که اندر سومنات　　پرده از بت برگرفت و ماند مات
کرده بُد یکچند در معبد مقام　　تا برآرد صورت بت از رخام
کز درون آن رخام بی‌زبان　　نقش بت را بُد خیالش ترجمان
پرده چون از روی آن بُت برکشید　　روی بت را در شعاع شمس دید
صورت خود یافت در بت وز شگفت　　ماند حیران دست بر دندان گرفت
کای عجب این بت به جز من هیچ نیست　　این برهما جز برهمن هیچ نیست
آنچه او را من خدا پنداشتم　　عین من بود این خطا پنداشتم
از پس چندین ریاضت سالها　　مانده‌ام در «خود» بدین احوالها
این بت ار بیجان و گر جان‌آورست　　صورت من، نقش دست بتگرست
دید مسکین نقش خود اندر صنم　　گفت با او کاین تویی یا این منم
من ترا بر صورت خود ساختم　　عشق هم بر صورت خود باختم
تا ترا من نشکنم خود بی‌گمان　　همچنان من خود پرستم همچنان

آری آری تا تو خود را نشکنی　　همچنان در قید این ما و منی
دانی آنگه گر خود از اهل دلی　　کز تو تا حق نیست ره در منزلی
چون برون آیی ز خود ره طی شده است　　عقل را مرکب درین ره پی شده است
از تو بیرون، نیست ره آن منزل است　　ماندنت اندر خودی بیحاصل است
ره بهل وز خود برآ گر آگهی　　زانکه در منزل نباشد گمرهی

ای تقاضاگر که خود در پرده‌ای　　اینک آنچ از من تقاضا کرده‌ای
قصهٔ من بستهٔ تأویل تُست　　رمز آن انگور و استافیل تُست

هم تقاضـــا از تو بود و هم جواب ای تو اینجا همِ مخـاطب هم خطاب
قصــهٔ من قصــهٔ دردســـت و خون رازِ تو از پرده می‌تایــد برون
من چو اندر قصه گویــم راز خویش بشنـــوم با گوشْ تو آواز خویش
بیـــن ما چون جای ما و من نماند هم تو گو کاین قصه را بر لب که راند؟

قونیه ۱۳۵۴

# امیر خسرو دهلوی:

## شاعر و منتقد

در بین شاعران بزرگ معنی‌آفرین گذشته، امیر خسرو دهلوی این مزیت را دارد که در عین حال منتقد برجسته‌ای نیز هست. البته آرای انتقادی او نه فقط بصورت ملاحظات نظری در جای جای مثنویهایش آمده است، بلکه مخصوصاً در مقدمهٔ بعضی دیوانهایش از جمله دیوان **غرّةالکمال** و **بقیّهٔ نقیّه** تا حدی جنبهٔ نقد علمی پیدا کرده است و این مزیت نقادی، او را در بین شاعران معروف جهان در ردیف کالریج و وردزورث و شیلر و گوته از جمله کسانی ساخته که با قریحهٔ آفرینندگی، استعداد انتقادی را نیز واجد بوده‌اند. بعلاوه نفوذ دوستانهٔ او در وجود دوست شاعرش حسن دهلوی، امیرحسن سجزی، نیز از رابطهٔ او با این دوست شاعر چیزی مثل رابطهٔ شیلر و گوته و رابطهٔ وردزورث و کالریج ارائه می‌کند.

در واقع با آنکه تنوع آثار خسرو در زمینهٔ شعر و نثر، این آثار وی را از بسیاری جهات شایان توجه جلوه می‌دهد تأثیر پیشروان بزرگ شعر فارسی: سعدی، خاقانی ونظامی، در مجموع آثار آفرینشی او قابل ملاحظه است و یك ویژگی مهم نقد او نیز توجه و اعتراف به همین تأثیر است. در غزل وی، بیشك جنبه‌های تازه و اصیل کم نیست اما نفوذ شیوهٔ سعدی را در آن نمی‌توان کم‌اهمیت گرفت و این چیزی است که خود او نیز مکرر بدان اذعان می‌کند. معهذا قول تذکره‌نویسان که پنداشته‌اند سعدی در نهایت پیری برای خاطر ملاقات با امیرخسرو از شیراز به هند رفته است و با او صحبت داشته است[1]

ظاهراً نباید درست باشد چون اصل مسافرت سعدی به هند که گویا منشاء این روایت است اگر درست باشد(۲) باز قطعاً قبل از سنهٔ ۶۵۵ هجری که تاریخ نظم بوستان است باید روی داده باشد. چون گزارش سفر سومنات شیخ که می‌تواند مؤید این ملاقات باشد در بوستان آمده است. اما البته در صورتی که مسافرت هند فقط یك بار برای شیخ پیش آمده باشد بین سعدی که قبل از سال ۶۵۶ به هند می‌رود و امیر خسرو که در ۶۵۱ به دنیا می‌آید چگونه ممکن است ملاقات روی داده باشد؟ احتمال آن هم که سعدی بیش از یکبار به هند رفته باشد با توجه به سکون و انزوای سعدی در بازگشت از سفرهای طولانی وی بعید است. اما اینکه وی را پادشاهان هند به درخواست امیر خسرو به هند دعوت کرده باشند و او از قبول دعوت عذر خواسته باشد البته اشکالی ندارد و این چیزی است که در روایات بعضی تذکره‌نویسان(۳) نیز بدان تصریح شده است.

در هر حال تأثیر سعدی در غزل خسرو هرچه باشد اینکه بعضی محققان غزل خسرو را مهمترین نوع کارهای ادبی او تلقی می‌کنند، از تأثیر این غزلها حکایت دارد. و البته سادگی بیان و لطافت فکر و هیجان واقعی، و غنای احساسات، ویژگیهای عمدهٔ این غزلیات اوست. در عین حال تأثیر بعضی از این ویژگیها در پیدایش سبك غزل حافظ نیز شاید قابل ملاحظه باشد. این تأثیر خسرو در حافظ مثل تأثیر سعدی در خسرو قطعاً تا حدی بوسیلهٔ مناسبات بین هند و سرزمین فارس در آن ایام قابل توجیه بنظر می‌رسد البته هرچند در این دعوی که او چنانکه بعضی از پژوهندگان(۴) گفته‌اند بزرگترین غزلسرای قبل از حافظ باشد جای تردید قوی هست روی هم رفته نفوذ خسرو را در پیدایش سبك حافظ می‌توان چون ظهور سپیده قبل از طلوع خورشید تلقی کرد. البته آن موارد که حافظ غزلهای خسرو را نیز مثل پاره‌ای غزلهای سعدی تتبع کرده باشد چندان زیاد نیست و قول برتلس هم که اولین بیت معروف دیوان حافظ را از الهام خسرو می‌داند و آن را احتمالاً از یك مأخذ مشترك که شعر معروف منسوب به یزیدبن معاویه باشد ناشی می‌شمرد محتمل بنظر نمی‌آید خاصه که آن شعر منسوب به یزید هم ظاهراً مدتها بعد از حافظ باید جعل شده باشد(۶).

باری، قطع نظر از ارتباط با سبك حافظ و سعدی سبك غزل خسرو تازگیهائی هم دارد که آن را از شیوهٔ کلام آن هر دو غزلسرای بزرگ ممتاز

می‌نماید. اما اینکه بعضی محققان او را همچون یك راهگشای سبك هندی در غزل شمرده‌اند(۷) اگر قابل تأیید باشد فقط تا این حد هست که او پیش از سعدی و تا اندازه‌ای پیش از حافظ به آنچه نزد تذکره‌نویسان ما «زبان وقوع» گفته می‌شود(۸) و از ویژگیهای اشعار بعضی از شاعران سبك هندی به شمار است، نزدیك شده است. در موارد دیگر غزل او گهگاه معرف لحن بیان خاقانی و کمال اسمعیل است و این چیزی است که در قصاید او طنین خاصی می‌افکند. امیر خسرو شاعر دربارهای هندی است و این نکته نشان می‌دهد که قصاید او را نیز نباید کم‌اهمیت شمرد. خاصه که میل به اظهار قدرت و التزام درابراز مهارت خویش، او را در طی مدایح و مراثی مربوط به پادشاهان عصر طبعاً به مقابله با استادان فن کشانیده است. هرچند تأثیر سنائی و ظهیر و انوری هم در بعضی از این قصاید پیداست، اما لحن خاقانی و کمال بیشتر در آنها محسوس است و خسرو حتی در مواعظ خویش نیز شیوهٔ تحقیق این دو شاعر نام‌آور را با قدرت و مهارت تتبع کرده است. طرفه آن است که خود او نیز به این جنبهٔ تقلید که در قصایدش هست توجه و اشارت دارد و در طی ملاحظات انتقادی خویش در مقدمهٔ دیوانها از آن سخن می‌گوید.

در بین آثار او شاید شهرت **خمسه**‌اش از همه بیشتر باشد. مع‌هذا این مجموعه مثنویها که تقلیدی عجولانه از پنج گنج نظامی گنجوی است به هیچوجه با کار نظامی قابل مقایسه نیست. خود او نیز با آنکه به قدرت قریحه و توفیق خویش در این کار مـی‌نازد به برتری کار نظامی اعتراف دارد و همین تقلید شیوهٔ او را برای خود فضیلتی می‌شمارد. مع‌هذا قبل از اقدام به نظم این مثنویها نیز شاعر شیوهٔ نظامی را در نظم یك دو داستان کوتاه که مربوط به ماجراهای واقعی و زندهٔ عصر وی بود تمریـن کرده بود: **قران‌السعدیـن** (۶۸۸) و **مفتاح‌الفتـوح** (۶۹۰). البته نظم اینگونه داستانهای زنده و رایج عصر را بعدها نیز حتی در دنبال فراغت از نظم خمسهٔ خویش ادامه داد و این‌گونه داستانها در واقـع **خمسـهٔ** دیگری نیز به وی الهام کرد که او را در کار نظم داستانهای کوتاه واقعی گشایندهٔ راه تازه‌ای جلوه داد(۹). از جمله این ماجراهای زنده و واقعی داستان عشقی **خضرخان و دولرانی** حکایت عشق این شاهزاده هندی را با یك شاهزاده خانم هندی، و منظومهٔ **قران‌السعدین** داستان جنگ و صلح شاهزاده کیقباد را با پدرش

بغراخان بیان می‌کند چنانکه منظومه نُه سپهر احوال دربار مبارکشاه خلجی، مثنوی **تغلق‌نامه** دوران کوتاه سلطنت غیاث‌الدین تغلق، و منظومه **مفتاح‌الفتوح** پیروزیهای شاهزاده فیروز خلجی را تصویر و توصیف می‌دارند.

هرچند تمام این منظومه‌ها مُعرّف جوش و شور شاعرانهٔ اوست، باز در آنچه شاعر **خمسهٔ** نظامی را مورد تقلید خویش ساخته است کلام خسرو سنجیده‌تر و قویتر بنظر می‌آید چرا که اینجا خویشتن را با نظامی طرف رقابت می‌یابد و ناچار دقت و حوصله‌ای بیشتر نشان می‌دهد. این مثنویهای نظامی‌وار او که تمام آنها فقط در مدت سه سال (۶۹۸ـ۷۰۱) بنظم آمده است البته بکلی یکدست هم نیست و در آن میان بعضی **لیلی و مجنون** را برتر شمرده‌اند و برخی **هشت بهشت** را ترجیح داده‌اند[۱۰]. مقایسه **شیرین و خسرو** او با **خسرو و شیرین** نظامی چنانکه بعضی منتقدان دریافته‌اند[۱۱] در عین آنکه کلام خسرو را گهگاه ساده‌تر و غالباً پر دردتر از کلام نظامی نشان می‌دهد نیل به عُلوّ بیانی را که در سخن نظامی هست برای او دشواریاب نشان می‌دهد و این نکته در قیاس سایر مثنویهای او با آثار نظامی نیز بیش و کم صادق است و تفاوت سبك بین کار خسرو و سرمشق او تقریباً همه جا پیداست[۱۲].

البته خود او در آغاز «**مطلع‌الانوار**»، **خمسه** خود را در قیاس با **خمسه** نظامی همچون «پنج کلید از پی آن پنج گنج» تلقی می‌کند و کار خود را چنان بشیوهٔ نظامی نزدیك می‌یابد که گمان می‌کند حتی ناقدان نیز، فرق ندانند از این تا بدان[۱۳]. آیا برای نیل به همین هدف بود که خسرو در تقلید نظامی تا جائی پیش رفت که حتی در وصف معراج پیغمبر، نصیحت فرزند و اشارت به ترتیب نظم مثنویهای پنجگانهٔ خویش نیز همان کاری را انجام داد که پیش از وی نظامی کرده بود؟ این تقلید از نظامی را امیر خسرو حتی در مثنویهای کوتاه «تاریخی» خویش مخصوصاً **قران‌السعدین** که آن را قبل از شروع به نظم خمسه سروده بود نیز شیوهٔ خویش کرده بود. مع‌هذا یك مزیت عمده در این مثنویها هست که آنها را از سطح یك تقلید ساده بالاتر می‌برد، و آن عبارت است از «رنگ محلی» که در غالب آنها هویداست. از جمله **قران‌السعدین**، **خضرخان و دولرانی**، **هشت بهشت** و **نه سپهر** در تصویر اقلیم محیط و احوال مردم هند این رنگ محلی را بطور بارزی نشان می‌دهد.

کار ارزیابی اصالت و ابتکار خسرو را در مجموع اشعارش شاید هیچ کس «بیشائبه‌تر» از خود او انجام نداده باشد. مقدمه غرة‌الکمال او از این حیث یك اثر انتقادی تمام‌عیار است و در عین حال از بعضی جهات حیات ادبی اثر کالریج شاعر انگلیسی را بخاطر می‌آورد. در این مقدمه خسرو مباحث انتقادی جالبی را مطرح کرده است که از لحاظ تاریخ نقد ادبی مخصوصاً حائز اهمیت است. در بین اینگونه مباحث یك مسألهٔ جالب بحث دربارهٔ اهمیت شعر فارسی است و جهات رجحان آن بر شعر عربی. خسرو تصدیق دارد که شعر عربی به جهاتی از شعر فارسی برتر است اما این برتری را مثل فضیلتی که زبان عربی بر فارسی دارد ناشی از جنبهٔ شرعی و ارزش دینی آن می‌داند و اینکه شعر عربی وسیله‌ای است برای فهم قرآن. اما شعر فارسی را به جهت آنکه شاعر در نظم آن وسعت و غنای لغت عربی را در اختیار ندارد و مخصوصاً به آن جهت که در وزن و هم در آنچه با قافیه و ردیف مربوط است بیش از شعر عربی دقت و ظرافت به کار می‌بندد بر شعر عربی ترجیح می‌دهد و در اثبات این دعوی نیز شعر خاقانی و کمال وانوری و سیدحسن وظهیر و نظامی‌را به رخ مدعی می‌کشد. البته در مراتب شعر هم به اعتقاد او تفاوت هست و بین آنکس که طرز علی‌حده دارد و آنکس که از طرز دیگران متابعت می‌کند :ر نزد او نمی‌توان فرق ننهاد چنانکه باز بین این دو و آنکس که شعر دیگران را انتحال می‌کند البته تفاوت هست. اما خسرو با آنکه بین شاعر استاد و آنکه متابع طرز دیگران است تفاوت می‌گذارد و در عین حال نسبت به شعر خویش اعتقاد تمام دارد، باز خود را به هیچ وجه استاد نمی‌خواند و به صراحت اعتراف می‌کند که در مواعظ متابع سنائی، در مدح و تخلص شاگرد رضی و کمال، و در مثنوی و غزل تابع نظامی و سعدی است. فقط در مقطعات و رباعیات است که هرچه دارد از خود اوست و در آن نیز از حاصل کار استادان بهره‌ها جسته است. مع‌هذا باز از اظهار این دعوی ابائی ندارد که هرچند واجد و موجد طرز خاصی نیست و در کلامش همه جا احیاناً لغزش و خطا هست و این دو نکته او را از نیل به مقام یك شاعر استاد بازمی‌دارد باز از آنجا که اسلوب سخن او بر شیوهٔ شاعران است نه بطرز صوفیان و واعظان و هم از آنجا که در مضمون و معنی، او را به سرقت و انتحال منسوب نمی‌توان کرد از بعضی اوصاف یك شاعر استاد بهره دارد اگرچه استاد کاملی نیست بلکه استادی است

ناتمام. این نوع قضاوت دربارهٔ آثار خویش که در بین شعرا بسیار بندرت ممکن است کسی بدان دست یابد، حاکی است از قوت وجدان انتقادی خسرو و از اینکه می‌تواند در شناخت آثار ادبی قضاوت بیشائبه کند.

با اینهمه، آنچه این نقد «بیشائبه» را تا حدی دشواریاب جلوه می‌دهد سبك بیان ادیبانه و بالنسبه مصنوع آن است. این سبك بیان هم که در بعضی موارد قصاید و مثنویهای وی را نیز مشکل می‌کند ناشی از شیوهٔ متکلف نثر دیوانی عصر اوست که مخصوصاً در **اعجازخسروی** گهگاه بحد ملال‌انگیزی می‌رسد. خسرو در این مجموعه که عقاید او را در باب مسائل مربوط به بلاغت و شناخت سبکها نیز دربر دارد، قدرت خود را در آزمایش شیوه‌های گونه‌گون نثر نشان می‌دهد. اشتغال طولانی به منصب «مصحف‌داری» در دربار پادشاهان که در واقع کار انشاء نامه‌ها و ضبط اسناد را نیز شامل بوده است، بدون شك از جهات عمده‌ای است که او را به این تکلفها وامی‌داشته است و به تمرین و ممارست در فنون مختلف نویسندگی زهنمون می‌شده است. خود او در دیباچهٔ **وسائل‌الاعجاز** خاطرنشان می‌کند که از آغاز جوانی در نثر هم مثل نظم به تتبع اسلوب ارباب بلاغت می‌پرداخته است در این صورت البته جای تعجب نخواهد بود که مثل یك منتقد عصر ما از انواع گونه‌گون شیوه‌های نثر آنچه را نزد محققان صوفیه، مترسلان حکماء، و عوام خلق متداول است یك‌یك برشمرد و شیوهٔ خاص خود را همچون یك طرز علی‌حده عنوان نماید. این غور و دقت در شیوه‌های سخن، بیشك لازمهٔ زندگی اداری او بوده است. بیهوده نیست که در اواخر عمر هرچه علاقه به زهد و انزوای صوفیانه در وی قویتر می‌شود از این کار، بیشتر اظهار بیزاری می‌کند. نه فقط در پایان همین کتاب **اعجاز خسروی** اشتغال به این تکلفهای دیوانی را چون مانع از اشتغال به لطایف غزل و موعظه و توحید الهی است مایه «اضاعت عمر» می‌یابد بلکه در کار تدوین ملفوظات شیخ و مرشد خویش نظام‌الدین اولیاء نیز شیوهٔ تکلف را بکلی یکسو می‌نهد و **افضل‌الفواید** را به همان اسلوب ساده‌ای که دوستش امیرحسن سجزی در تألیف **فوایدالفواد** بکار برده بود می‌نویسد. می‌گویند خود او با وجود قدرتی که در انواع نویسندگی داشت به این **فوایدالفواد** حسن سجزی با چشم تحسین و غبطه می‌نگریست[۱۴]. اما طرفه آن است که برغم این اظهار ملالها که نسبت به خدمات دیوانی دارد تا

آخر عمر ناچار به دربار پادشاهان وابسته ماند و فقط بعد از اطلاع از رحلت شیخ خویش (ربیع‌الثانی ۷۲۵) بود که به ترک خدمات دیوانی پرداخت و چند ماه بعد در عزلت و انزوای صوفیانهٔ خویش به شیخ پیوست ـ ذیقعده ۷۲۵ هجری.

طهران ۱۳۵۳

## یادداشتها

۱. در باب اقوال تذکره‌نویسان در این باب رجوع شود به: تذکره میخانه چاپ گلچین معانی، ۶۲ـ۶۳، مقایسه شود با عبدالعظیم گرگانی، مقدمه کتاب گلستان / ما ـ مب.

۲. برای بحث و تحقیق بیشتر در این باب رجوع شود:

Massē, H, Essai sur le poete saadi /42-54

مقایسه شود با گلستان، مقدمه عبدالعظیم گرگانی / یج ـ کج.

۳. رجوع شود به تذکره میخانه، موضع مذکور در یادداشت شماره ۱.

۴. برای این دعوی و تردید در صحت آن رجوع شود به:

Rypka J, History of iranian Literature, 1968/258

۵. از جمله مقایسه شود بین غزل حافظ در دیوان، چاپ قزوینی، غنی، شماره‌های ۱۶، ۳۲۷ـ۳۳۶ با دیوان خسرو، چاپ طهران با مقدمه سعید نفیسی، شماره‌های ۳۱۹ـ۱۱۰۹ـ۱۲۴۲.

۶. برای جهات تردید در صحت انتساب اصل عربی اولین مصرع دیوان حافظ به یزیدبن معاویه رجوع شود به: محمد قزوینی، مجله یادگار ۹/۱ مقایسه شود با از کوچه‌رندان، چاپ دوم / ۲۰۹، در باب اصل قول برتلس و مرجع آن رجوع شود:

Rypka, J, op. cit/258

۷. دکتر رضازاده شفق، تاریخ ادبیات ایران، انتشارات دانشگاه شیراز ۱۳۵۲/۴۷۶.

۸. در باب شاعران منسوب به زبان وقوع رجوع شود به مجموعه: زبان وقوع، احمد گلچین معانی، چاپ طهران ۱۳۴۸. مقایسه شود با مقاله دکتر قمر آریان، ویژگیهای سبك هندی، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد، شمارهٔ دوم، سال نهم، ۱۳۵۲/۲۹۷ـ۲۶۱.

۹. هرمان اته تاریخ ادبیات فارسی، ترجمهٔ دکتر رضازاده شفق ۱۳۳۷/۷۸.

۱۰. برای اقوال گونه‌گون در این باب رجوع شود به:

Rypka, J. Op. cit /258

11. Duda, H., Ferhad und Schirin, Praha 1933/80 Seqq.

12. Bausani A. (-Paligario, A.). Storia della Letteratura Persiana, Milano 1960/744-745

۱۳. مطلع‌الانوار:

سازم از آن سان به سرای سپنج — پنج کلید از پی آن پنج گنج
آن نمط آرم که همه ناقدان — فرق نداننـد ازیـن تا بدان

۱۴. محمد لطیف ملك، فوایدالفواد، لاهور ۱۹۶۶، مقدمه به زبان اردو ۶ـ۵.

# در حاشیهٔ بوستان سعدی

در این روزها که یاران شیراز برای بزرگداشت شیخ اجل محفل آراسته‌اند، متأسفانه نالانی و بیماری‌ای که از چندی پیش مرا به بستر انداخته است، به من فرصت و امکان آن نمی‌دهد که تا در باب بوستان شیخ آنگونه که آن عزیزان درخواسته‌اند، بحثی جامع، هرچند موجز، ارمغان آن محفل کنم. از این رو برای آن که دعوت یاران را در حد توان خویش لبیك اجابت گفته باشم، پاره‌ای از تعلیقات خود را که طی سالیان در حواشی چاپهای مختلف بوستان و کلیات شیخ جای جای یادداشت کرده‌ام، به همان صورت که هست در اینجا نقل کنم.

این تعلیقات در اصل پاره‌ای مباحث انتقادی را هم شامل هست اما آنگونه مباحث را تا وقتی بهم نپیوندم نمی‌توانم نشر کنم، ناچار از آن میان به نقل برخی یادداشتها که شامل نظایر مضمونهای پاره‌ای ابیات شیخ یا احیاناً مآخذ آنها بنظر می‌رسد، در اینجا بسنده می‌کنم و بحث انتقادی در باب بوستان سعدی و حدود مآخذ و دایرهٔ نفوذ آن را به فرصتی مناسبتر می‌گذارم.

* * *

شنیدم که در وقت نزع روان / به هرمز چنین گفت نوشیروان

که خاطر نگهدار درویش باش / نه در بند آسایش خویش باش

باب اول / ۱۴

ابن‌النديم در ضمن کتب مؤلفه در مواعظ و آداب و حکم از قدماء فرس و هند و عرب، کتابی را نام می‌برد به این عنوان: **کتاب عهد کسری انوشروان الی ابنه‌الذی یسمی عین‌البلاغه.الفهرست**، طبع مصر / ۴۳۸ آیا از این کتاب یا منقولاتی از آن سعدی خبر داشته است و آنچه شیخ از زبان نوشیروان می‌گوید آیا مأخوذ از چنین اصلی است یا ابداع و ابتکار خود شیخ است؟

* * *

چو نرمی کنی خصم گردد دلیر    وگر خشم گیری شود از تو سیر
درشتی و نرمی به هم در بهست    چو رگزن که جراح و مرهم نهست
باب اول /۱۸

آن کس که درست و به هنگام و برای مدتی محدود به کسی یا چیزی خشم بگیرد قابل ستایش است. اخلاق ارسطو: Aristotles, *Ethics* 1125b

* * *

ندانم کجا دیده‌ام در کتاب    که ابلیس را دید شخصی به خواب....
فرا رفت و گفت ای عجب این تویی    فرشته نباشد بدین نیکویی.
باب اول /۲۴

نظیر مضمون یا منشاء الهام:
ما اقبح الشیطان لکنه    لیس کما ینقش اویذکر
ثعالبی، **یتیمة‌الدهر** ۲۴/۴

* * *

یکی از بزرگان اهل تمیز    حکایت کند ز ابن عبدالعزیز
که بودش نگینی در انگشتری    فرو مانده در قیمتش مشتری...
قضا را در آمد یکی خشکسال    که شد بدر سیمای مردم هلال
باب اول /۳۱

منشاء این حکایت ظاهراً داستان مذکور در **رسالهٔ قشیریه** باشد که به موجب آن وقتی این خلیفه پارسا شنید که فرزندش انگشتری‌ای به هزار درهم خریداری کرده است به او فرمان داد تا انگشتری را بفروشد و با بهای آن هزار شکم را سیر دارد و بجای آن انگشتری‌ای به دو درم بخرد.

**الرسالة‌القشیریه**، طبع مصر /۷۰

چنان قحط سالی شد اندر دمشق که یاران فراموش کردند عشق...
باب اول /۳۶

مقایسه شود با حکایت مربوط به سبب توبهٔ شقیق بلخی که در **رسالهٔ قشیریه** آمده است: در باب آن بندهٔ درم خرید که در سال قحط خرم و خندان بود... **الرسالةالقشیریه** /۱۳ همچنین با همان داستان در عطار، **تذکرةالاولیاء** ۱۹۷/۱.

* * *

شنیدم که یکهفته ابن‌السبیل نیامد به مهمانسرای خلیل
باب دوم /۷۱

مقایسه شود با حکایت شیخ عطار:
کافری پیش خلیل آمد فراز گفت نانی ده بدین صاحب نیاز...
**مصیبت‌نامه** ۶/۳۴، مقایسه شود نیز با قشیری، باب‌الفتوه، **الرساله** /۱۰۴.

* * *

شنیدم که بگریستی شیخ زار چو بشنیدی آیات اصحاب نار
شبی دانم از هول دوزخ نخفت به گوش آمدم صبحگاهی که گفت
چه بودی که دوزخ ز من پر شدی مگر دیگران را رهایی بدی
باب دوم، نسخهٔ حاشیه /۷۵

حکایت مذکور از شیخ شهاب‌الدین در اینجا یادآور کلام منسوب به بایزید است که در مناجاتی گفته است: خدایا اگر در سابق علم تو رفته است که کسی از خلق خویش را به آتش عذاب دهی مرا در آنجا چندان بزرگ گردانی که با وجود من دوزخ هیچ کس دیگر را در بر نتواندی گرفتن **کتاب‌النور**، شطحات‌الصوفیه /۱۱۵ مقایسه شود با: **کشف‌المحجوب** /۲ـ۲۴۱.

* * *

یکی در بیابان سگی تشنه یافت برون از رمق در حیاتش نیافت
کله دلو کرد آن پسندیده کیش چو حبل اندر آن بست دستار خویش...
باب دوم /۷۹

اصل حکایت چنانکه از ظاهر کلام سعدی و از اینکه پیغمبر از حال مرد خبر می‌دهد بر می‌آید مأخوذ از حدیث است و با اندك اختلاف در کتب صوفیه

و تفاسیر و بعضی منظومات اخلاقی هم آمده است. از این جمله است خبر مربوط به زنی بدکاره و شفقت کردنش بر سگ که موجب رحمت کردن خداوند در حق او شد در **الهی‌نامهٔ** عطار، خاتمه /۸، و در **جوامع‌الحکایات** عوفی قسم دوم /۲۴۸ مذکورست و در **کشف‌الاسرار** میبدی قصهٔ او بدین عبارت آمده است: در خبرست که آن شب که سید را به معراج بردند زنی را ازین زانیه‌ای شوریدهٔ دام دریده‌ای که در دنیا جز به معصیت مشغول نبودی در فردوس اعلی به نام آن زن درجات دید گفت خداوندا به چه خدمت به این پایگه رسید؟ گفت روزی سگی را دید تشنه بر کنار چاهی بیفتاده و چاه را نه دلو بود و نه رسن، موزهٔ خویش از پای بکند و چادر در آن بست و آب برکشید و آن سگ را سیراب کرد. ما آن حال بر وی بگردانیدیم و به نام وی در علیین درجات برآراستیم. **کشف‌الاسرار** ۳۳۸/۱ نظیر آن، که با حکایت **بوستان** نزدیکتر می‌نماید روایتی است که از **رونق‌المجالس** ابوحفص عمربن‌الحسن النشابوری‌المعروف به‌سمرقندی منقول است و مربوط است به مردی گنهکار که موسی از خداوند سبب رحمت کردن وی را می‌پرسد و خداوند آن را به همین رحمت و شفقت وی در حق یك سگ تشنه منسوب می‌دارد. مقایسه شود با: **صحیح بخاری**، طبع کرهل ۷۷-۸/۲، **سنن ابی داود**، دهلی ۱۳۱۸ ، ۳۵۲/۱ در باب قصهٔ مذکور در **الهی‌نامهٔ** عطار و بعضی مآخذ و اطلاعات دیگر راجع به آن رجوع شود به:

H. Ritter, Das Meer der seele, 1955/ 275, 663

* * *

یکی سیرت نیکمردان شنو ... اگر نیکبختی و مردانه‌رو
که شبلی ز حانوت گندم فروش ... به ده برد انبان گندم به دوش
نگه کرد و موری در آن غله دید ... که سرگشته هر گوشه‌یی می‌دوید

باب دوم /۸۱

نظیر حکایت را عطار دربارهٔ بایزید بسطامی نقل می‌کند: نقل است که چون از مکّه می‌آمد به همدان رسید تخم معصفر خریده بود اندکی ازو به سر آمد بر خرقه بست چون به بسطام رسید یادش آمد خرقه بگشاد مورچه از آنجا به در آمد گفت ایشان را از جایگاه خویش آواره کردم برخاست و ایشان را به همدان برد آنجا که خانهٔ ایشان بود. **تذکرةالاولیاء**، ۱۳۹/۱

یکی روبهی دیـد بیدسـت و پای    فرو مانـد در لطف و صنـع خدای
که چون زندگانـی به سر می‌برد    بدین دست و پای از کجـا می‌خورد
دریـن بود درویش شوریـده رنگ    که شیری در آمـد شغالـی به چنگ
باب دوم /۸۳

نظیر حکایت با اختلافات جزئی در مآخذ دیگر و مخصوصاً در کتب صوفیه بسیار است. از آنجمله است: **کشف‌المحجوب** /۲۴۲، **شرح تعرف** ۹۳/۲، **عوارف‌المعارف** /۱۱۰، مقایسه شود با: حکایت ذوالنون در ابن‌خلکان ۲۸۰/۱، و حکایت ابن بابشاد، در همانجا ۲۰۰/۲ و نیز در شرح حال شقیق بلخی در **فوات‌الوفیات** ۶/۱ـ ۳۸۵.

* * *

شنیـدم در ایـام حاتـم که بود    به خیل اندرش باد پایی چو دود...
باب دوم /۸۵

نظیر حکایت در باب تاج‌المعالی ابوعبدالله محمدبن حسن‌بن جعفر از معاریف سادات حجاز نقل شده است. **عمدةالطالب** /۱۱۳ قصهٔ حاتم و سلطان روم در **مجانی‌الادب**، ج اول هم از **عقدالفرید** نقل است و ظاهراً خلطی رفته باشد.

* * *

بدی را بدی سهـل باشـد جزا    اگر مردی احسـن الـی من اسا
باب دوم /۹۱

نظیر از قول افلاطون: آنکه حقیقت را دوست دارد بدی را با بدی پاسخ نمی‌دهد.
Philebus, 57—8

* * *

یکی خرده بر شاه غزنیـن گرفت    که حسنـی ندارد ایـاز ای شگفت...
باب سوم /۱۱۱

نظیر: سلطان محمود همایی دید که می‌پرید گفت بروید، همه لشکر. باشد که روز شما باشد چپ و راست دویدنـد ایاس را ندید گفت ایاس من نرفت باشد که سایهٔ همای بر او افتد نظر کرد اسب ایاس را دید و ناله‌ای شنید و زاری، فرود آمد تا ببیند دید زیر اسب در آمده سر برهنه کرده می‌زارد گفت چه می‌کنی چرا

نرفتی طلب سایهٔ همای (را)؟ گفت همای من تویی و سایهٔ تست سایه جهت سایهٔ تو طالبم ترا بگذارم آن را چه جویم؟ او را در کنار گرفت و سایهٔ او با سایهٔ او درآمیخت.

**مقالات شمس**، نسخهٔ موزهٔ مولانا، عکسی ۶۲ آ

مقایسه شود با حکایت کافور با اخشید: نظر الاخشید الی کافور یوماً و قدجئی بفیل و زرافه، فمال جمیع‌العبید و الخدم بالصارم للفرجه، فلم تبرح عینه من عین‌الاخشید خوف ان یحتاج‌الیه و یدعوه و یکون مشتغلاً عنه.

المغرب لابن سعید /۴۷، به نقل از: متنز، **الحضارة** ۲۴۸/۱

همچنین مقایسه شود با: **اسرارنامه** باب سوم ۱/۷، و نیز قصهٔ کنیزی با هارون خلیفه، در **قلیوبی**، **النوادر**، قاهره ۱۳۱۴، شمارهٔ ۶. نیز رجوع شود به:

Ritter, H., Das Meer der seele/ 335

به زیـر آمـد از غرفــه خلوت‌نشین     به پایش در افتــاد سر بر زمین

باب چهارم /۱۲۵

مقایسه شود با: **انجیل لوقا** ۱۴/۸_۱۰، یوحنا ۳۷/۶

* * *

سگی پای صحرانشینـــی گزید     به خشمی که زهرش ز دندان چکید

باب چهارم /۱۳۴

نظیر: گر سگ بگزد ترا چه گویی     تو باز توانیش گزیدن؟

عوفی، **جوامع‌الحکایات**، قسم دوم

ایضاً: ابوالعباس ثعلب در پاسخ هجوی که مبرد از وی کرده بود از گفته عمرو بن علا نقل کرده:

یشتمنـــی     عبـد بنی مسمـع     فصنـت عنـه‌النفس و العرضا

ولــم اجبــه لاحتقــاری به     من ذایعض الکلـب ان عضا

**ریحانة‌الادب** ۲۳۴/۱

سگ او گزید پایم بنمود بس جفایم     نگزم چو سگ من او را لب خویش را گزیدم

**کلیات شمس** ۱۶۹۹۶/۴

* * *

شنیـدم که وقتـــی سحـــرگاه عید     ز گرمابــه آمـد برون بایزید

یکی طشـت خاکستـرش بی‌خبر     فرو ریختنـد از سرایـی به سر...
باب چهارم /۱۲۳

نظیر در احوال ابوعثمان حیری: نقل است‌که روزی می‌رفت یکی از بام طشتی خاکستر بر سر او ریخت اصحاب در خشم شدند خواستند که آنکس را جفا گویند بوعثمان گفت هزار بار شکر می‌باید کرد که کسی که سزای آتش بود به خاکستر با او صلح کردند.

**تذکرةالاولیاء ۵۸/۲**

* * *

کسی راه معـروف کرخـی بجست     که بنهـاد معروفـی از سر نخست
شنیـدم که مهمـانش آمـد یکی     ز بیمـاریش تا به مرگ اندکی...
باب چهارم /۱۳۶

نظیر حکایت در باب ابوطالب خزرج نقل است، مقایسه شود با روایت جامی، **نفحات /۲۴۸** همچنین در باب شیخ کبیر ابوعبدالله محمدبن الخفیف آمده است و پیداست که مأخذ حکایت سعدی به احتمال قوی باید همین روایت باشد و عجب آنست که با وجود ارادت سعدی به شیخ کبیر و با آنکه داستان ظاهراً در احوال او مذکور بوده است سعدی آن را به معروف کرخی منسوب کرده باشد به هر حال در باب صورت قصه منسوب به ابوعبدالله خفیف، رجوع شود به: **تذکرةالاولیاء ۱۳۰/۲**

* * *

یکی بربطی در بغل داشت مست     به شب در سر پارسایـی شکست
چو روز آمـد آن نیکمـرد سلیم     بر سنـگدل برد یکمشـت سیم
که دوشینـه معـذور بودی و مست     ترا و مرا بربط و سر شکست
باب چهارم /۱۴۷

**مأخذ از قصهٔ بایزید بسطامی:** نقل است که شیخ بسی در گورستان گشتی یك شب از گورستان می‌آمد جوانی از بزرگ زادگان ولایت بربطی در دست می‌زد چون به بایزید رسید بایزید لاحول کرد جوان بربط بر سر بایزید زد و سر بایزید و بربط هر دو بشکست... **تذکرةالاولیاء ۱۴۴/۱**

* * *

یکی روستایــی سقط شد خرش علـم کرد بر تاك بستــان سرش
باب پنجم /۱۵۸
نظیر: مگر دیوانه‌یی میشد به راهی سر خر دیــد در پالیــز گاهی
اسرارنامه/۱۳۷

* * *

چنیــن گفـت پیش زغـن کرکسی که نَبْــوَد ز من دوربین‌تــر کسی
باب پنجم /۱۶۰
مقایســه شود با قصـهٔ سلیمـــان و هد هد در مثنــوی ۱۲۰۲/۱ که در **قصص‌الانبیاء** ثعلبی، **سندبادنامهٔ** ظهیری، **جوامع‌الحکایات** عوفی، و **کلیلـهٔ منظوم** قانعی هم نظیر آن هست. برای تفصیل رجوع شود به: فروزانفر، **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی** /۱۶ـ۱۴

* * *

تو با دشمــن نفس همخانه‌یی چه در بنـد پیــکار بیگانه‌یی
باب هفتم /۱۷۷
نظیر: اروم انتصافی من رجال اباعد و نفسی اعـدی لی من‌النـاس اجمع
**دیوان شریف رضی** /۵۰۵

* * *

چو زن راه بازار گیــرد بزن وگر نه تو در خانه بنشین چو زن
اگر زن ندارد سوی مرد گوش سراویــل کحـلیش در مرد پوش
باب هفتم /۱۹۳
نظیـر: اعـوذ باللـه من ورهـاء قائلةٍ للـــزوج انــی الی‌الحمـــام احتاج
و همها فی امــورٍ لویتابعها کســری، علیهایشیـــن‌الملك و التاج
ابوالعلاءالمعری، **لزومیات**

* * *

پسر چــون زده برگذشـتش سنین ز نامحرمـــان گو فراتــر نشین
باب هفتم /۱۹۵
نظیر: اذابلـغ الولیـد لدیـك عشراً فلایدخـــل علی‌الحـــرم الولید
ابوالعلاء المعری، **لزومیات**

یکی بچـهٔ گرگ می‌پرورید چو پرورده شد خواجه بر هم درید
باب هفتم /۲۳۲
نظیر: و کنتُ و عمرواً کالْمُسَمِّنِ کلبه فخدّشـه انیابُـه و اظافره
تاریخ طبری ۲۳۸/۲

* * *

آنچه تا اینجا نقل شد پاره‌ای از تعلیقات پراکنده‌ای بود که بر **بوستان** سعدی چاپ فروغی نوشته‌ام. بر سایر چاپهای **بوستان** هم تعلیقاتی از این گونه دارم. نقل اینهمه را باید به وقتی موکول کنم که شاید بتوانم چاپ انتقادی تازه‌ای از **کلیات** شیخ عرضه کنم، با تعلیقات و ایضاحات. این اندیشه‌ای است که سالهاست در خاطر پرورده‌ام و با گرفتاریها و بیماریهایی که هست نمی‌دانم آیا هرگز فرصت اینگونه کاری را خواهم یافت یا نه؟

مشهد، تابستان ۱۳۵۰

# ناکجاآباد

درود بر ناکجاآباد! شهر عاشقان، دیار عارفان و سرزمین جاودانگان که در فراسوی دنیای واقعیت به تمام کسانی که عصیان در مقابل آنچه زشت است آنها را به جستجوی آنچه زیباست می‌کشاند، ایمنی و فراغت می‌دهد و برای دستیابی به بهشت گمشده‌ای که رؤیای دنیایی بهتر، اینان را در جستجوی آن سرگردان می‌دارد، به آنها کمك می‌کند. ناکجاآباد جاودانه، که طی قرنهای طولانی توانسته است انسانهای از خودی رسته را از گزند فشار دنیای واقعیت در امان دارد، عشق را که دنیای واقعیت آن را به گناه می‌آلاید در موج تقوا بشوید و عاشقان و عارفان و شهیدان را در کنار الههٔ فناناپذیر بنشاند.

اما که باور می‌کرد که من پیرانه سران ساحل شوق‌انگیز ایـن جزیـرهٔ عاشقان را از نزدیك مشاهده کنم. دیداری کوتاه از ناکجاآباد در تمام عمر برای من یك رویای دست نایافتنی بود و اکنون که در پرتو اختر صبح به این افقهای رویایی راه یافته‌ام، آرزو دارم که این دیگر یك رؤیا نباشد. اما آیا می‌توان رؤیا را جز در رؤیا متحقق یافت؟

هیچ کس نمی‌داند در این ماورای دنیای واقعیت و در جزیره‌ای چنین دورافتاده که آبهای آرام اطراف آن هرچه را به دنیای واقعیت تعلق دارد با ضربهٔ کوبندهٔ امواج خویش واپس می‌زند، این شهر خیال‌انگیز کی و چگونه پا گرفت و

با آن‌همه طوفان فتنه که از کرانه‌های دنیای واقعیت دایم به هر سو می‌تازد از پا درنیامد و سر پر غرور خود را همچنان در ابر و مه ابهام دنیای تاریخ درخشان و افراشته نگه داشت.

اگر راست است که این‌جا هم هنوز گه‌گاه چیزی از جای پای تاریخ باقی است، پیداست که گردونهٔ تاریخ همیشه از جادّهٔ تنگ واقعیت عبور نمی‌نماید، گه‌گاه در فراخنای عرصهٔ ماورای واقعیت هم سیر می‌کند و بیهوده نیست که ردّ پای خود را این‌جا هم باقی می‌گذارد. گویی دنیای واقعیت جز تصویری از دنیای ماورای واقعیت نیست و آنچه رد پایی بنظر می‌آید رد پا نیست، عین آن است که این‌جا صورت رمز دارد و فقط در دنیای واقعیت تفسیر می‌پذیرد. شاید هم آنچه این‌جا، جای پای تاریخ بنظر می‌آید، همچون تصویری است که از شاخ و برگ درخت یا بوته و ساقه گیاه در آب زلال انعکاس می‌یابد و چون واقعیت آنها ورای چون و چراست، در باب سایه و تصویر آنها هم جای چون و چرایی نیست.

یادم نیست با کدام کشتی به این کرانهٔ دورافتادهٔ دنیای ماورای واقعیت رسیدم اما این اندازه یاد دارم که این مسافرت در رویا نبود. همسفرانم هم هیچ یك شاعر یا فیلسوف رویایی نبودند. در بین کسانی که به استقبال کشتی و مسافرانش آمده بودند، مولانای روم را از چهرهٔ زرد عاشقانه و از هیبت و طمأنینه‌ای که احوال و اطوار او را شایستهٔ یك عارف راستین نشان می‌داد، شناختم. به استقبال من آمده بود. برخوردش چه‌قدر دوستانه و بی‌تصنع بود. مثل برخورد با یك دوست دیرین! با آن‌که شب از نیمه گذشته بود، آثار بی‌خوابی و انتظار نقش ملالی بر چهرهٔ پیر گرم او ننشانده بود. اختر صبح را که از آن سوی دریا می‌درخشید نشانم داد و گفت با این لبخند ابدی که بدرقهٔ راه تو است، می‌نماید از اقلیم عشق آمده‌ای. اما معشوق همراهت نیست و پیداست که در این‌جا سر اقامت هم نداری. پس کدام عشق است که ترا به این سرزمین رهنمون شده است؟ از جواب محرمانه‌ای که در گوشش گفتم قانع نشد، اما تصدیق کرد که اختر صبح عاشقان را همواره از سیر شبانه به دیار واقعیت حیات روزانه بازمی‌گرداند و کیست که در مقابل لبخند و نگاه پر اشارهٔ او یارای مقاومت تواند داشت؟

در اشتیاق ورود به این شهر بی‌نشان، که همهٔ عمر شهر رؤیاهای دیرینه‌ام بود، می‌سوختم از این رو بی‌آنکه اوقات خود را درگفت وشنود با خبرنگاران تلف کنم، بی‌درنگ به اشارهٔ رومی به دنبال او به راه افتادم. جاده در زیر پای ما بهم فرو می‌پیچید و پیش از آن‌که با رومی سر صحبت باز کنم، خود را در کنار شهر دیدم. شهر، نه خندقی داشت نه بارویی. حتی دروازه و نگهبانی هم نداشت. هیچگونه بازرسی و پی‌جویی هم در هنگام ورود به آن انجام نشد. با آن‌که شب از نیمه می‌گذشت در کوی و برزن رفت و آمد بسیار بود. اما نه شور و شتابی در مسیر و رفتار عابران بنظر می‌رسید نه حالت کنجکاوی فضولانه‌ای در برخورد آنها دیده می‌شد. رومی که دید در این‌جا از نگاه سرگردان من نشان پرسشگری پیداست، آهسته در گوشم گفت: یادت باشد که این‌جا تازه‌وارد جریمه‌ای برای پرسشهای خود نمی‌پردازد.

اطمینان دارم که رومی بر ضمیر من اشراف داشت چرا که از آن پس در تمام طول راه به هر سؤالی که از خاطرم می‌گذشت غالباً پیش از آن‌که آن را بر لب بیاورم، جواب می‌داد. با این‌همه، گه‌گاه نیز برای آن‌که به من فرصت صحبت کردن بدهد، عمداً می‌گذاشت تا دربارهٔ پاره‌ای چیزها با او سؤال و جواب کنم.

شهر دروازه نداشت و این برای من که از عصر دروازه و بارو فاصله‌ای داشتم، چندان مایهٔ تعجب نشد. اما در تمام طول راه هم خانه‌ها، مغازه‌ها، باغچه‌ها و عمارتهایی که از جلو آنها می‌گذشتیم درهاشان باز بود. هیچ جا اعلان «ورود ممنوع» دیده نمی‌شد و هیچ جا به «اشخاص متفرقه» آن‌گونه که در دنیای خارج رسم است، بطور جدی و محترمانه برای «خودداری» از ورود «اخطار» نشده بود. رومی که ذهن مرا با تعجبی که از این بابت برایم حاصل شده بود دست به گریبان دید، لبخندزنان گفت: تعجبی نیست. این‌جا لفظ «ممنوع» بکلی منسوخ است. «اشخاص متفرقه»ای هم وجود ندارد تا آنها احیاناً با ورود سرزده آنچه را نباید دیده باشند، ببینند. همگان یك کس هستند و هر کس که هست از همگان جدا نیست.

در بین راه اولین اندیشه‌ای که در خاطرم خلید این بود که انگار در تمام این سرزمین شحنه و قاضی و حاکم و سلطانی هم در کار نیست. اما قبل از آن‌که

در این‌باره چیزی بپرسم، رومی به سؤال بر لب نیامده‌ام جواب داد: شحنه و قاضی و حاکم و سلطان به چه کار است؟ انسان در این‌جا انسان واقعی است، چرا که عاشق است و البته تا انسان هم عاشق نباشد انسان واقعی نیست. عاشق البته «خودی» ندارد و چون از خودی رسته است، فکر تجاوز به حق دیگران هم بخاطرش راه نمی‌یابد. ملك و مالی هم که تعلق به «فرد» انسانی داشته باشد این‌جا در کار نیست زیرا تملك ملك و مال حاجت به خودی دارد و وقتی انسانها از خودی رسته‌اند اندیشهٔ تصاحب ملك و مال هم به خاطرشان نمی‌گذرد و چیزی هم در بین آنها نیست تا موجب نزاع و داوری گردد و بخاطر آن کار به شحنه و قاضی بکشد. دنیای عاشقان دنیای صلح و آمیزگاری است زیرا اینها خودی را در خود کشته‌اند و با هیچ کس هم جنگ و نزاع ندارند. از این‌جاست که نیازی به حاکم و سلطان هم که کار آنها جنگ یا آمادگی برای آن است، ندارند.

این‌جا سؤالی بیجا، گویی قبل از آن‌که بر خاطرم بگذرد، از زبانم بیرون آمد. پرسیدم آخر هیچ کس هم نیست که افکار عمومی را ارشاد و هدایت کند؟ و رومی بلافاصله جواب داد: افکار عمومی! این دیگر چه تعبیری است؟ این‌جا چون خودی در کار نیست بین آنچه فردی است با آنچه به همگان تعلق دارد، هیچ تفاوت نیست. بعلاوه در بین کسانی که از خودی خویش رسته‌اند، مدعی و شیاد هم پیدا نمی‌شود تا آنچه را فکر و رأی خود اوست و جز از خودی او الهام نمی‌گیرد، فکر عمومی بخواند و به دروغ و گزاف از زبان عموم چیزهایی به بیان آورد که اگر اندیشهٔ عمومی زبان بگشاید آن را جز ترهات دروغ نخواهد خواند.

کلام رومی هنوز تمام نشده بود که به آستانهٔ منزل رسیدیم و در جلو باغچه‌ای که نوای نی در آن با هر سنگ و چوب و هر برگ و گیاه حکایت و شکایت اشتیاق سر می‌کرد، یاران رومی از ما استقبال کردند. شب به پایان نزدیك بود و من که طی کردن فاصلهٔ دنیای واقعیت تا دنیای ماورای واقعیت بیش از حد خسته‌ام کرده بود در یك آلاچیق ترکمانی که در وسط باغچه برایم تهیه کرده بودند خود را بر روی بستری که از گل و سبزه در آنجا گسترده بودند، انداختم. رومی هم چون آثار خستگی راه را تا این حد در چهره‌ام هویدا یافت شب بخیری گفت و با یاران از آلاچیق خارج شد. اما خواب خیلی زود از من گریخت چرا که اختر صبح با لبخند دلنوازش از آن بالا فرود آمد و خود را در بسترم انداخت. یادم

نیست تا چه مدت با او بیدار ماندم، اما وقتی چشم از خواب گشودم آفتاب بالا آمده بود و اختر صبح از کنارم گریخته بود. فقط رومی آن‌جا بود و با لبخندی مرموز که تبسم موقر و سنگین پدرم را بخاطر می‌آورد آرام و خاموش بالای بسترم ایستاده بود.

روز بعد در ضیافت دوستانه‌ای که رومی به افتخار ورود من داده بود با عده‌ای از عاشقان، عارفان و شاعران که این‌جا چون از خودی بکلی خالی شده بودند بصورت سایه‌هایی شبح‌وار درآمده بودند، آشنا شدم. میهمانان، مرا یك شاگرد دیررسیدهٔ رومی تلقی کردند که جذبه عشق استاد او را به ناکجاآباد کشانده بود و رومی که تصدیق داشت عشق استاد برای شاگردی که مثل خود او جانش پذیرای عشق باشد چنین جاذبه‌ای دارد، بلافاصله افزود که از کجا این بار جاذبهٔ دیگری در کار نیست تا قصد اقامت را برای میهمان نورسیده به عزم رحیل تبدیل کند؟ رومی این‌جا چشمکی شوخ‌طبعانه به من زد و از وجنات اهل مجلس چنان برمی‌آمد که آنها نیز در کلام میزبان کنایه‌ای لطیف یافته‌اند. افلاطون نگاه شیطنت‌آمیزی به حاضران انداخت و در حالی که به من اشارت می‌کرد، گفت میهمان ما این‌جا هم با معبد آفرودیته سر و کار دارد و کیست که بتواند با جاذبهٔ این جبار جاودانه مقاومت کند؟

در بین حاضران مجلس غیر از افلاطون که میر مجلس بود شیخ اشراق را از ظاهر ژولیده‌اش شناختم و فارابی را از لباس سادهٔ ترکمانی که بر تن داشت. شیخ اشراق آهسته در گوشم گفت افلاطون را بخاطر عشقی که نام او را در دنیای واقعیت مشهور کرده است به این‌جا آورده‌اند، اما من و فارابی را بخاطر عرفان که عشق الهی است به این دیار راه داده‌اند. فلسفه‌ای که بیشتر عمر ما در دنیای شما صرف آن شد در این‌جا هیچ خریداری ندارد. از سایر میهمانان آبلار و هلوییز را هم در کنار فارابی، که قدری از جمع ما فاصله داشت، شناختم و رومی که با تبسم و نگاه معنی‌دار خود تمام سرگذشت آنها را به یك لحظه در خاطرم مرور داد آهسته در گوشم گفت: اینها هم نمونهٔ عشقی هستند که روحهای سودازده را به هم می‌پیوندند و آنچه را دنیای شما از عاشقان دریغ کرد، در این‌جا به آنها بازپس می‌دهد. در بین انبوه حاضران تعدادی از شاعران و هنرمندان را

هم که تجربهٔ عشق آنها را به اقلیم ناکجاآباد، رهنمون شده بود از نشانه‌هایی که در دنیای واقعیت در آثارشان انعکاس داشت به آسانی شناختم و با لبخند و نگاه دوستانه با همه اظهار آشنایی کردم.

با این‌همه نگاه پرسشگرم با سرگردانی آمیخته به دلنگرانی که خیلی زود توجه رومی را هم جلب کرد، دنبال گم‌کرده‌ای می‌گشت: دنبال فرهاد که در بیستون قربانی عشق شد. از اول که به این مجلس عاشقان وارد شدم در اندیشهٔ آن بودم که از این شهید عشق، به هر صورت ممکن است، سراغی بگیرم. بالاخره او را از تیشهٔ خون‌آلودش که هنوز از گرد سیاه سنگ کوهستان پوشیده بود، بازشناختم. به قدری از دیدنش اظهار خرسندی کردم که رومی با لحن شوخی پرسید انگار از دیار خود فقط به جستجوی فرهاد آمده‌ای؟ اما من در احوال و اطوار کوهکن شوریده‌دل بیش از آن مستغرق بودم که به این سؤال کنایه‌آمیز رومی بتوانم پاسخ دهم.

از این‌که شیرین را نیز در کنار فرهاد دیدم دانستم، بالاخره جایی هم هست که طلا قدرت جادویی خود را از دست می‌دهد و تاج زرین سلطانی بیش از تیشهٔ آهنین هنرمند جاذبهٔ دلبری ندارد. با آن که فرهاد گرم راز و نیاز عاشقانهٔ خویش بود، برای آن‌که به یك میهمان تازه‌وارد خیرمقدم بگوید، صحبت شیرین را قطع کرد. اما برخلاف آنچه من انتظار داشتم از دنیای ما و از آنچه بعد از وی بر احوال خسرو گذشت چیزی نپرسید. از هنر پرسید و این که آیا هنوز می‌تواند از عشق الهام بگیرد و فاصلهٔ دنیای واقعیت و ماورای واقعیت را در یك لحظه به نیروی عشق دربنوردد و پشت سر بگذارد؟ رومی که در این لحظه همچنان در کنار من بود. زودتر از آن‌که من دهان بگشایم به این سؤال او پاسخ داد و من که مجذوب وضع شوریده و تیشهٔ خون‌آلود کوهکن بودم، بی‌آن‌که هیچ به این جواب رومی که فرهاد به شنیدنش علاقهٔ خاص نشان می‌داد توجه کنم، گفت‌وشنود آنها را بی‌اختیار قطع کردم و با عجله سؤالی را که از مدتها پیش همواره در خاطرم خلجان داشت از فرهاد پرسیدم.

پاسخ فرهاد به این سؤال من که آیا خودکشی او به سبب یك دروغ ناروا بود، بنظرم خلاف انتظار آمد. فرهاد گفت آری و نه، و این پاسخ بیش از آن مبهم بود که مایهٔ تعجب من نشود. از این رو کوهکن که ظاهراً هیچ علاقه‌ای به نقل

ماجرا نداشت ناچار شد برخلاف میل، داستان خودکشی خود را برای من حکایت کند.

در طی حکایت گفت: راست است که آن خودکشی بخاطر دروغ ناروایی بود که باور کردنش برای من قابل تحمل نبود اما آن دروغ برخلاف آنچه در افسانه‌ها گفته‌اند دروغ پیرزنی جادو، که خواسته باشد خسرو را راضی کند، نبود. دروغی بود که من نادانسته آن را راست پنداشته بودم و وقتی حقیقت آن کشف شد، برای من چاره‌ای جز خودکشی نماند.

این‌جا چون رومی و حتی شیرین را هم مثل من قدری حیرتزده و تا حدی کنجکاو یافت، دنبالهٔ سخن را گرفت و کوشید آنچه را به رمز و اجمال گفته بود، روشنگری نماید. به همین سبب بلافاصله در دنبال سخن افزود: راستش این است که من مدتها بود، در بالای کوه در درون یك غار وحشی پیکره‌ای از شیرین را از سنگ خارا می‌تراشیدم. با نوك تیشه تمام لطف و زیبایی سحرآمیز بیهمالی را که در تن و اندام او مرا به تحسین و ستایش وامی‌داشت، از درون سنگ بی‌روح بیرون می‌آوردم و می‌کوشیدم تا راز حسن و جاذبهٔ درخشان و خیره‌کننده‌ای را که از وجود شیرین می‌تراوید، در پیکرهٔ خارا نقش جاودانگی زنم. یك روز عصر که آفتاب روشنی شوم حزن‌انگیزی را به درون غارم ریخته بود تصویر این پیکرهٔ جادو و تصویر خود راکه هر دو در آب آرام و کبود چشمه انعکاس یافته بود نگاه کردم و آنها را همانند دیدم. با وحشت و تعجب دریافتم که آنچه از سنگ خارا ساخته بودم پیکرهٔ شیرین نبود، مجسمه‌ای از خودم بود. پس من در وجود او وجود خود را دیده بودم و این نشان می‌داد که من سالها به خود دروغ گفته بودم و آنچه را در وجود معشوق پرستیده بودم، چیزی جز خودم نبود.

کشف این دروغ بود که مرا بکلی از خود بیزار کرد. پس آنچه من آن را عشق خوانده بودم دعوی دروغی بیش نبود. خودی بین من و معشوق فاصله شده بود و در یك لحظه دریافتم تا این تصویر خودی را نشکنم نمی‌توانم به آنچه این تصویر بین من و او حجاب شده است، دسترسی پیدا کنم. می‌دانستم که عشق جز در ماورای خودی نیست و می‌دیدم که تا من تصویر خودی را نشکنم نمی‌توانم به آنچه در ماورای خودی مرا به خود می‌خواند، راه پیدا کنم. بی‌درنگ تیشه را بالا

بردم و آنچه را با محنت و تلاش طولانی خویش صورت هستی بخشیده بودم، به نابودی محض کشاندم. این خودشکنی برایم لازم بود تا در آن سوی دنیای خودی بتوانم به عشق شیرین راه پیدا کنم. در همان لحظه بود که فکر کردم خودی را تنها با نابود کردن تصویرش نمی‌توانم نابود کنم. باید اصل تصویر را هم نابود سازم تا آنچه را بین من و عشق واقعی حجاب است، و در حقیقت چیزی جز خودی من نیست، نیز از میان بردارم. خونی که این‌جا هنوز از نوك تیشه‌ام می‌چکد هدیه‌ای است که من به پروردگار عشق نیاز کرده‌ام و پیدا است که بی‌آن نمی‌توانستم این‌جا، به دنیای ناکجاآباد، راه بیابم. نه آخر اقلیم عشق از آن‌جا آغاز می‌شود که قلمرو خودی در آن‌جا پایان می‌یابد؟

حالا می‌بینی که خودکشی من اجتناب‌ناپذیر بود. اما آن بخاطر دروغی بود که من از خودنگری آن را راست پنداشته بودم. که می‌گوید دروغ پیرزن و نیرنگ خسرو مرا کشت؟ عاشق هرچه را در باب معشوق باور کند، مرگ او را باور نمی‌کند. برای عاشق، معشوق همیشه زنده‌است، چه‌طور ممکن بود من دروغ یك پیرزن را بیش از آنچه دل من در باب شیرین گواهی می‌داد، باور کنم؟

شور و هیجان فرهاد مرا بشدت تحت‌تأثیر گرفته بود. اما قبل از آن‌که لب به تحسینش بگشایم رومی پیشدستی کرد و درحالی‌که از ماجرای کوهکن به هیجان آمده بود، گفت: فرهاد این عشق تو درخور یك عارف واقعی است. حیف شد که من در مثنوی آن را تصویر نکردم. عشق تو به دنیای مثنوی تعلق دارد. دنیای عشق باید به وجود تو افتخار کند. در تمام دنیای واقعیت عشقی از این عظیمتر، از این گرم‌پوی‌تر، و از این پرمایه‌تر نمی‌توان نشان داد. بیهوده نیست که این‌جا در دنیای ماورای واقعیت همه جا از تو همچون یك قهرمان عظیم یاد می‌کنند. آفرین فرهاد قهرمان!

در این‌جا رومی دست مرا گرفت و در حالی که آهسته مرا به سمت دیگر مجلس که میهمانان می‌خواستند با میزبان خداحافظی کنند رهنمایی می‌کرد، گفت: فرهاد ما یك بت‌شکن واقعی است. بتگری بت‌شکن که هنر وی در خودشکنی به اوج کمال می‌رسد.

در این فرصت چند روزه تمام شهر ناکجاآباد را در صحبت رومی به زیر پا

درآوردم. شهر با وجود جمعیت انبوه همه جا آرام و بطور غریبی خالی از هیجان بنظر می‌رسید. در رفتار و سیمای عابران بی‌حوصلگی و شتابزدگی دیده نمی‌شد. مغازه‌ها بی‌قفل و بند بود. جلوخانه‌ها هم، همه جا رُفته بود و آب‌زده. عمارتها، قصرها، و باغها درهاشان به روی هیچ‌کس بسته نبود. در یك میدان بزرگ که چهارراه حوادث نام داشت رومی ایستاد و مجسمه‌هایی را که در اطراف میدان برپا بود، به من نشان داد. مجسمه‌ها در عین حال کاریکاتورهایی بود که انسان را بطور مسخره‌ای بصورت حیوان درآورده بود.

رومی در حالی که با شوخ‌طبعی رندانهٔ خاص خویش سر را تکان می‌داد، گفت مجسمه‌ها را می‌بینی؟ اینها تمام به فاتحان و جباران پرآوازهٔ دنیای شما تعلق دارند. آنها دنیای ناکجاآباد را در رؤیاهای آکنده از آز و شهوت خویش دیده‌اند و در بیداری خواسته‌اند رؤیای خود را به رنگ دنیای واقعیت درآورند. تصویری که با خون و آتش از دنیای ماورای واقعیت نقش کرده‌اند فقط کاریکاتوری از آنچه در رؤیاها دریافته‌اند، از کار درآمده است. از این روست که تصویر خود آنها هم در دنیای ماورای واقعیت بصورت کاریکاتور تجسم می‌یابد.

چهار طرف میدان را، آهسته، همراه رومی پیمودم. چهار مجسمه در اطراف میدان تصویر چهار فاتح نامدار را بطور جالبی بصورت کاریکاتور درآورده بود. مجسمهٔ اسکندر صورت پسر بچه‌ای شیطان و ناآرام بود با دو شاخ ستیهندهٔ یك قوچ جنگلی. مجسمهٔ چنگیز صورت یك وحشی صحرایی بود با اندام مار قهوه‌ای رنگی به اندازهٔ یك اژدهای افسانه‌ای. ناپلئون صورت مرد کوتولهٔ ناقص‌الخلقه‌ای را نشان می‌داد که دهان و پوزهٔ خون‌آلود یك گرگ درنده را داشت. هیتلر چهرهٔ یك دیوانهٔ از دارالمجانین گریخته را با تن و اندام یك کفتار نفرت‌انگیز مجسم می‌کرد. آنچه در زیر مجسمه‌ها نوشته بود تفسیرهایی کوتاه دربارهٔ کارهای درخشان این فاتحان جبار بود و رومی با خواندن آنها مرا یك لحظه به یاد تاریخ و دنیای واقعیت انداخت.

در زیر مجسمه اسکندر این عبارت عبرت‌انگیز حك شده بود: این پسرهٔ شیطان تمام دنیای عصر خود را به شکل یك گلدان ظریف بلوری در رؤیا دید. خواست آن را از دنیای رؤیا به قلمرو واقعیت نقل کند. از آن‌جا که این کار از

حد قدرتش خارج بود، ناشیگری و ناتوانی دستش را در موج خون غرق کرد. و وقتی در دنیای واقعیت از رؤیا چشم گشود تمام گلدان را تکه‌تکه زیر دست و پای خود و یارانش خرد شده یافت. سزایش آن شد که دو شاخ بزرگ به نشانهٔ پشیمانی روی سرش برآید!

مجسمهٔ چنگیز این عبارت را داشت: هیس! این اژدهای زرد از هر جا بگذرد در یك شط خون راه می‌پوید. همه جا را هم به مرگ و اشك می‌آلاید!

در زیر مجسمهٔ ناپلئون این کتیبه خوانده می‌شد: این کوتوله از خرابه‌های دنیایی که زیرورو شده بود سر برآورد. درخواب خود را به صورت بوران توفنده‌ای دید که تازیانه‌اش را بر گردهٔ برفهای یك دشت بی‌کرانه می‌کوبید و برفها در زیر ضربه‌های خشمگین او به موج خون تبدیل می‌شد. وقتی چشم گشود، از بوی خون چنان مست شد که مثل گرگ دیوانه‌ای خود را به برف و بیابان زد. سزایش هم آن شد که مثل گرگ درنده‌ای هر جا رفت، مورد تعقیب انسانها شود.

زیر مجسمه هیتلر، رومی این کتیبهٔ جالب را، برایم خواند: این کفتار اصیل آریایی هرگز نتوانست تفاوت بین واقعیت و ماورای واقعیت را درك کند. چون در بیداری هم مستغرق رویا بود فقط بخار خون و بوی گوشت سوخته و استخوان پوسیده طعمه‌هایش به او حالی کرد که دیوار بین واقعیت و ماورای واقعیت را با خشم و خروشی دیوانه‌وار شکسته است. با این‌همه بی‌آنکه از خوردن خون انسان سیر شود، دنیایی را که خودش هرگز ندانست واقعیت بود یا ماورای واقعیت، در موج خون غوطه داد!

دورترها، آن‌سوی چهارراه حوادث، ردیف باغهایی شروع می‌شد که بالای سردر آنها کتیبه‌هایی با خط درشت، اما به شکل وارونه، خودنمایی می‌کرد. درها هم، مثل همه جای دیگر باز بود و ورود به آنها مانعی نداشت. رومی گفت: این باغها را می‌بینی؟ تمام اینها مدینه‌های آرمانی است و هر کدام اسم یك حکیم یا متفکر دنیای شما را یدك می‌کشد. این باغ اسمش جمهوری افلاطون است آن یکی مدینهٔ فاضلهٔ فارابی. باغ سوم یوتوپیای تامس‌مور نام دارد و آن دیگری شهر آفتاب کامپلانا. تا آخر جاده ردیف این باغهاست که هنوز نام آوازه‌گران دنیای شما را بر لوحهٔ سردر خود حفظ کرده‌اند.

پرسیدم آیا این باغها را از روی آن مدینه‌های آرمانی که نام آنها را دارند در این‌جا ساخته‌اند؟ گفت برعکس، آن مدینه‌ها در اندیشهٔ معماران خود تصویری از این باغها بوده‌اند. گفتم پس چه‌طور اسم آنها روی این باغها مانده است؟ جواب داد این هم طنز تقدیر در دنیای ماورای واقعیت است. می‌بینی تمام این باغها درهاشان به روی همگان گشوده است. افلاطون و فارابی و سایر اندیشه‌وران آن دنیا که طرح مدینه‌های آرمانی خود را با آن نامها ریخته‌اند در یك سفر کوتاه خویش که شاید بکلی بر حسب تصادف، به این حدود کرده‌اند هر کدام ضمن عبور از کنار این باغها یك نگاه سطحی، از بیرون به درون آنها انداخته‌اند. یا لحظه‌ای چند از همان بیرون منظرهٔ باغ را دیده‌اند و آن‌قدر هم در آن‌جا درنگ نکرده‌اند تا چیزی از اسرار باغ و ساکنان آن سر در بیاورند. از این رو تصویری که آنها از ساکنان این باغها در خاطر داشته‌اند و همان را الگوی مدینهٔ آرمانی خویش ساخته‌اند، با تصویری که یك عده نابینا از پسودن فیل در اذهان خویش دارند و هر یك از آنان شکل فیل را موافق با آنچه از تماس کف دستش بر یك اندام آن حاصل می‌آید توصیف می‌کند، تفاوت نداشته است. در هر یك از این باغها جمعی از اهل ناکجاآباد با طرزی که دلخواه آنها بوده است، زندگی می‌کرده‌اند. بعضی زندگی اشتراکی داشته‌اند. برخی در عیش و لذت جسمانی غرق می‌شده‌اند، عده‌ای در شعر و موسیقی اوقات بسر می‌برده‌اند، و پاره‌ای در خط زهد و ریاضت فردی بوده‌اند. معماران مدینه‌های آرمانی که یك لحظه از کنار درهای دایم‌گشودهٔ این باغها به درون آنها سر کشیده‌اند، آنچه را در آن لحظه دیده‌اند تصویر زندگی دایم آنها پنداشته‌اند و همان را الگوی طرحهای خویش ساخته‌اند. چون تصویر آنها همواره حقیقت حال این باغها را وارونه نشان داده است، نام آنها هم این‌جا بصورت وارونه بر سردر این باغها منعکس شده است.

اینها که در جهان واقعیت خواسته‌اند تصویری از دنیای ماورای واقعیت را در طرح مدینه‌های آرمانی خویش عرضه دارند در عین حال، این‌قدر نمی‌دانسته‌اند که احوال دنیای واقعیت را نمی‌توان با دنیای ماورای آن قیاس کرد. ساکنان ناکجاآباد که غلبهٔ عشق آنها را از سلطهٔ خودی رهانیده است، احوالشان نمی‌توانند برای ساکنان دنیای واقعیت که دنیای خودیها و

خودنگریهاست سرمشق گردد. از همین روست که هر کدام از آنها بعدها به اقلیم ماورای واقعیت راه یافته‌اند با آن‌که این باغها اسم آنها را دارد و ورود به آنها هم برای هیچ‌کس در این‌جا مانع و محظوری ندارد، خودشان از خجلت و تشویری که قیاس مدینهٔ آرمانی آنها با دنیای ناکجاآباد به آنها الزام می‌کند، هرگز به درون این باغها قدم ننهاده‌اند. چنان‌که نه افلاطون در این‌جا هرگز در حوالی باغ جمهوری خویش دیده شده است، نه تامس مور و فارابی در آنچه به نام آنها خوانده می‌شود قدم نهاده‌اند.

به هر حال با وجود تفاوتهایی که در منظر این باغها و در نوع تفریح و کار آنها هست قانون اخلاقی که در همهٔ آنها حاکم است یك چیز بیش نیست ـ از خود رهایی. تفاوت زندگی ظاهری که این‌جا هست ناشی از خودی و تجاوزطلبیهای مربوط به آن نیست، تابع میل ساکنان باغهاست و چیزی است که خود آنها ـ بی‌آن‌که خود باشند ـ در آن‌باره توافق پیدا کرده‌اند. اختلاف طبقات یا تفاوت مراتب منشا آن نیست و به همین سبب هم هرگز هیچ‌کس در این‌جا خود را از دیگری افزون‌تر نمی‌داند و هیچ‌کس در دیگری به چشم حسادت یا تحقیر نمی‌نگرد.

در این‌جا رومی با لحن کسی که گویی می‌خواهد مخاطب را ناگهان غافلگیر کند، با حرارت پرسید: هیچ می‌دانی برای چه اهل این سرزمین نه غله می‌کارند و نه دامپروری می‌کنند؟ قبل از آن هم که من برای این سؤالی که از آغاز ورود به ناکجاآباد در خاطرم خارخاری برانگیخته بود فکر جوابی کنم، خودش ادامه داد: زیرا، دامپروری برای کسانی لازم است که از گوشت دام تغذیه می‌کنند، اما اهل این دیار گوشت خوردن را یادگاری از حیات حیوانی و از دنیایی که خودیها در آن‌جا حاکم است می‌دانند، از این رو به جد تمام از آن اجتناب می‌نمایند و لاجرم به دامپروری و گله‌داری هم نیازی ندارند. اما کشت غله امری است که اشتغال بدان مسالهٔ مالکیت و کار و زمین را مطرح می‌کند، آنوقت هم قصهٔ استثمار و سرقت و غصب و تعدی پیش می‌آید و انسانها مجبور می‌شوند آنچه را از آنِ آلههٔ فناناپذیر است، و آب و خاك و رود و چشمه‌ای را که جز به آنها تعلق ندارد، به خود منسوب دارند و این‌همه، بازگشت به دنیای خودیهاست که نزد اهل ناکجاآباد نارواست. بعلاوه وقتی حاصل غله بدست آید

صحبت انبار و ذخیره و منفعت و فروش در میان می‌آید که این‌همه، انسان را پایبند خودی می‌دارد و پیداست که این احوال با عاشقی سازگاری ندارد و تا وقتی انسان به این چیزها پایبند باشد نه عاشق واقعی است و نه شایستهٔ اقامت در اقلیم ناکجاآباد!

میهمان‌نوازی رومی که در تمام این مدت یك لحظه هم از من جدا نشد تا حدی برای من موجب سوءظن گشت و با همهٔ عشق و ارادتی که به وی داشتم این پندار را در خاطرم قوت داد که مبادا این دلنوازیها برای آن باشد که من در ناکجاآباد جز در آن‌جا که ورود بدان مجاز است قدم نگذارم و فقط با کسانی آشنایی پیدا کنم که صحبت با آنها از هر شبهه‌ای مصون باشد. این سوءظن بیجا وقتی در خاطرم قوت بیشتر یافت که یادم آمد مدت سفرم روی به اتمام دارد و من هنوز با فارابی که یك آشنای دیرینه‌ام در دنیای واقعیت محسوب بود فرصت هیچ گفت‌وشنودی نیافته‌ام، با سعدی و حافظ از نزدیك ملاقات و مصاحبه‌ای نداشته‌ام و ذوق صحبت رومی تاکنون فرصت تفرج باغ و صحرا را هم به من نداده است. با خود اندیشیدم که آیا ممکن است در دیاری هم که انسانهایش از خودیها رسته‌اند هنوز چیزی از آنچه لازمهٔ خودیهاست در وجود ساکنانش باقی مانده باشد و آنچه مرا در چنبر محبت رومی اسیر می‌دارد از دواعی نفسانی آن پیر از خود رسته خالی نباشد؟

بالاخره یك شب از اشتغالی که رومی به سماع درویشانش داشت استفاده کردم و خود را به خارج شهر انداختم. شب آرام و خنك بود و جاده در زیر سایهٔ درختان لیمو، در سربالایی ملایمی تا ساحل می‌رفت. آسمان رنگ محو نیم‌تاریکی داشت و ماه با نور رنگ‌باختهٔ خود تمام صحرا را در نوعی ابهام فرو پوشانده بود. بوی دریا با عطر بوته‌های وحشی می‌آمیخت و در من حالتی شبیه به مستی برمی‌انگیخت. صخره‌های خزه بسته در سکوت شبانهٔ صحرا آرام نفس می‌کشیدند و در رویاهای بی‌نام غوطه می‌زدند. سنجاب خواب‌آلوده‌ای که گویا صدای پای من خوابش را بهم زده بود از جلو پایم جستی زد و با چالاکی در رفت. سوسمار شب بیداری که تن نرمش را روی صخره‌های کنار جاده می‌کشید با لبخندی که دندانهای سفیدش را نشان می‌داد به من سلام کرد و با عجله از

کنارم دور شد.

صدای ساز آشنایی از فاصله‌ای نه چندان دور در صحرا انعکاس داشت. بی‌اختیار به آن سو کشیده شدم و مثل پروانه‌ای که مجذوب شعلهٔ شمع می‌شود خود را به جایی که صدای ساز از آن‌جا می‌آمد، رساندم. مردی را که بر روی صخره‌ای دورافتاده نشسته بود و ساز عجیبی را می‌نواخت شناختم. فارابی بود و گویی آمده بود تا نوایی را که اهل مدینهٔ فاضله برای شنیدنش شور و شوقی نشان نداده بودند برای ماهیهای دریا بنوازد. صخره‌ای که او بر آن نشسته بود مشرف بر دریا بود و عکس ستارگان اندام مواج پرتحرك آبهای آن را مثل پشت و پهلوی ماهی پولك‌دار و درخشان نشان می‌داد. شب عمق و سکوتی پرهیبت داشت و هیکل مردی که بر روی صخره در نزدیك پرتگاه نشسته بود مثل شبحی می‌نمود که با این عمق و سکوت بی‌انتها کشمکشی نامرئی داشت.

مرد، یك لحظه آهنگ ساز را قطع کرد و با ته لهجهٔ ماوراءالنهری که داشت گفت: تازه‌وارد، خوش آمدی! صدای پایت از فاصلهٔ دور آمدنت را به من خبر داد. حالا این ساز به جای من از هرچه از احوال و اسرار من بخواهی برایت حرف خواهد زد. بعد برگشت و سه سایهٔ شفاف اثیری را که گویی همان لحظه از زمین بیرون آمدند به من نشان داد که اینها هم دوستان دیگر، که برای تماشای شب و سماع ساز من به این‌جا آمده‌اند: سعدی، حافظ و خیام! می‌بینی که برعکس تو آمدن آنها آواز پایی هم نداشت.

در تیرگی شب برق نگاه آرام این سه شاعر بزرگ را که بخاطر عشقهای جوانی خویش پیرانه سر به این دیار آمده بودند، مایهٔ انس یافتم. سلامی چو بوی خوش آشنایی، بین ما الفتی ایجاد کرد و من به سادگی در جمع این دوستداران شعر و موسیقی پذیرفته شدم.

حافظ غزلی از سعدی را به گلبانگ پهلوی زمزمه کرد و من بر روی یك صخرهٔ مقابل، کنار سعدی و خیام نشستم. ساز فارابی بنحو حیرت‌انگیزی چنگ در تار دلها می‌زد. یك لحظه صورت خود را یکسره غرق در اشك یافتم. لحظه‌ای دیگر که خنده‌ای پرشور چشم و دهانم را گشود شاعران را هم با چهرهٔ اشك‌آلود در حال خنده دیدم. لحظه‌ی بعد، دیگر هیچ صدایی نشنیدم. همه چیز در آرامش رؤیا فرو رفت و وقتی چشم گشودم سحرگاه روشنی بود، شاعران که زودتر از من

از خواب برآمده بودند، مجلس صحرایی را ترك كرده بودند. اما فارابی همچنان بر روی صخره نشسته بود و مستغرق می‌نمود.

سؤال و جوابی که در این صبح روشن با فارابی داشتم نشان داد که این‌جا هیچ‌کس به تفکر فلسفی علاقه‌ای ندارد. این را از شیخ اشراق هم در ضیافت رومی شنیده بودم، اما طرز بیان فارابی در این مورد با چنان تقریر روشنی همراه بود که در این‌باره برایم هیچ جای تردیدی باقی نگذاشت. فارابی به صراحت به من خاطرنشان کرد که تفکر فلسفی در این‌جا اتلاف عمر محسوب است و همین تأمل و استغراق من هم حال خلسهٔ اهل عرفان بود، غور و تفکر فلسفی نبود.

گفتم آخر در دنیای ماورای واقعیت هم چنان‌که مـی‌بینم اعیان موجودات هست، آیا طاقت بشری در این‌جا به پایان رسیده است که دیگر هیچ کس علم به احوال اعیان موجودات را تا آن‌جا که در طاقت بشری است، دنبال نمی‌کند؟ فارابی به خنده گفت خیر، اما اعیان موجودات در این‌جا احوال خود را فاش می‌کنند، برای علم به آن نیازی به برهان و استدلال فلسفی نیست. در دنیای واقعیت جز با غور و تفکر بسیار نمی‌توان در احوال اعیان موجودات نفوذ کرد، اما این‌جا احوال آنها عیان است و غور و تفکر لازم ندارد. این‌جا حاجتی نیست که انسان طبیعت را مقهور نماید تا چیزی از اسرار آن را کشف کند. طبیعت با انسان دوستی و تفاهم دارد، نه او را با قوای مهیب مجهول خویش تهدید می‌کند و نه هیچ چیزی از اسرار قوای خود را از وی مخفی می‌دارد. همه جا با انسان حرف می‌زند و حرف انسان را هم درك می‌کند. می‌بینم با تعجب و تردید به من می‌نگری. آیا سوسمار و سنجاب در این‌جا با تو حرف نزد و آیا اختر صبح، شب هنگام در کنار تو نغنود؟ در این‌جا فارابی سر را آهسته بالا کرد و از پاره ابری که در این لحظه از فرازسرِ ما می‌گذشت پرسید: دوست من، آیا باران همراه داری؟ ابر حرکتی به بالهایش داد و گفت: نه، فقط چند قطره شبنم صبحگاهی می‌برم تا روی چمنهای دوردست در کام گلبرگهای تشنه بریزم. فارابی رویش را به سمت مقابل برگرداند و از پروانه‌ای که با یك بوتهٔ نودمیده عشقبازی می‌کرد، پرسید: ها، دوست عزیز، از دنیا چه خبر؟ و پروانه با بی‌قیدی گفت کدام دنیا؟ دنیای واقعیت را می‌گویی؟ تمام تاریخ آن از آغاز تا پایانش بر روی بالهای کوچك من نوشته

شده است، اما کیست که آن را بخواند؟

این‌جا، وقتی از فارابی پرسیدم که آیا آلههٔ فناناپذیر یونان باستانی هم در همین سرزمین عاشقان جاوید سکنی دارند، با نگاه آمیخته به سوءظن و بی‌اعتمادی در من نگریست. اما بلافاصله گفت: در کدام سرزمین دیگر ممکن است زندگی کنند؟ آنها انسان را بر صورت خویش ساخته‌اند، لابد خودشان هم به اندازهٔ آنچه ساخته‌اند باید از عشق بهره داشته باشند. در غیر این‌صورت انسان از کجا ممکن است عشق را شناخته باشد تا بخاطر آن به دنیای ماورای واقعیت راه بیابد.

گفتم آیا آنها به غیر خود هم عشق می‌ورزند و اگر به غیر عشق نمی‌ورزند چگونه از خودی رهایی می‌یابند؟ جواب داد آنها به از خود رهایی نیازی ندارند. خودی برای آنها عین کمال است. بعلاوه آنها این‌جا با عالم انسانها چه کار دارند؟ انسانها، این‌جا هم مثل دنیای شما هرچه می‌کنند به خودشان مربوط است. نجات آنها هم به دست خود آنهاست و این فناناپذیران در آنچه به آنها مربوط است دخالتی ندارند.

پرسیدم آیا عشقی که می‌گویند زئوس به گانومد یك بچه چوپان خوبرو یافت برای آن نبود که می‌خواست درد عاشقان را بیازماید و بدین‌گونه خود را فدیهٔ عشق سازد تا عاشقان را به «بهشت گمشده»ی وصال بازگرداند چنان‌که «پدر» هم آنگونه که پیروان مرد ناصری پنداشته‌اند بصورت انسان درآمد و در وجود «پسر» محنت هستی را تجربه کرد تا از خون خود فدیهٔ نجات وی را داده باشد؟

فارابی شانه‌هایش را بالا انداخت و گفت که می‌گوید عاشقان محنت و بلا می‌آزمایند؟ آنچه در راه عشق برای آنها پیش می‌آید جلوهٔ معشوق است و البته جز لذت و خرسندی به آنها نمی‌دهد. قصهٔ گانومد هم تجربهٔ عشق نیست تجربهٔ زیباشناختی است. آخر زئوس پدر شاعران هم هست!

شب آخر در میهمانی «تودیع» که افلاطون به افتخار من برپا کرد آشنایی با یك باستانشناس محلی سبب شد تا در باب تاریخ ناکجاآباد که رومی نخواسته بود یا خود فرصت نکرده بود چیزی از آن را برایم تقریر کند، پاره‌ای اطلاعات به

دست آورم.

وقتی افلاطون این باستانشناس پیر را به من معرّفی کرد، با لحن شوخی گفت: اما اگر عشق نبود هرگز علم او نمی‌توانست او را به این سرزمین رخصت ورود بدهد. یك لحظه خواستم ماجرای عشق او را از خودش سؤال کنم اما رومی که روبروی من ایستاده بود با اشارهٔ چشم و لب مرا از این کار منع کرد. افلاطون هم آهسته در گوشم زمزمه کرد که حق با رومی است. بهتر است این‌گونه سرها، گفته آید در حدیث دیگران. رومی زیر لب گفت: این چیزی است که خودش خوب می‌داند و خوب هم به آن کار می‌کند.

اما این الزام به سکوت، آن‌گونه که بعدها درك کردم، برای آن بود که در ناکجاآباد کنجکاوی را نمی‌پسندند و اگر به تاریخ و مورخ هم علاقه‌ای نشان نمی‌دهند، از آن‌روست که این‌گونه کنجکاویها را نشان توجه به خودی می‌دانند که در عالم عاشقی نارواست. روز بعد هم قبل از حرکت که رومی تا اسکلهٔ بندر بدرقه‌ام کرد، بطور معترضه و ضمن حرفهای دیگر به من خاطرنشان کرد که تاریخ انسان را به ریشه‌های خود پیوند می‌زند و بدینوسیله موجب پرورش خودی می‌شود و این چیزی است که در اقلیم عشق و دنیایی که در آن سوی خودیهاست هیچ خریدار ندارد. در دنبال این اشاره بود که فهمیدم چرا شب گذشته وقتی من با این باستانشناس پیر دربارهٔ ناکجاآباد و تاریخ آن به گفت‌وشنود پرداختم میهمانان از ما فاصله گرفتند و چیزی نگذشت که اطراف ما خالی ماند.

خوب شد که بعد از این میهمانی ناکجاآباد را ترك می‌کردم وگرنه شاید بعد از آن، دیگر کمتر کسی حاضر می‌شد در دنیای ماورای واقعیت برای من واقعیت رسمی قائل شود. صحبتهای باستانشناس هم هرچند چیزی از سِرّ عشق خود او را، آن‌گونه که من انتظار داشتم، در طی حدیث دیگران برای من به بیان نیاورد، باز برای من بسیار آموزنده بود و اکنون هرچه را در باب تاریخ ناکجاآباد نقل می‌کنم گفتهٔ اوست و در مورد دروغ و راست آن هم هیچ مسؤولیتی را برعهده نمی‌گیرم.

از بومیان نخستین ناکجاآباد و فرهنگ و تمدن آنها فقط این اندازه آگهی هست که ظاهراً هرگز از نژاد واحد نبوده‌اند. با این‌حال این‌که هیچگونه اسلحه‌ای

از سنگ تراشیده یا فلز در هیچ جای این سرزمین تاکنون کشف نشده است نشان می‌دهد که آنها هرگز با یکدیگر برخوردهای خشونت‌آمیز نداشته‌اند. از این قرار ناکجاآباد ظاهراً از همان بدو پیدایش خود محل مهاجرت کسانی بوده است که با وجود اختلاف نژادی توانسته‌اند با یکدیگر به تفاهم زندگی کنند. از این‌جاست که محققان برخورده‌اند به این‌که مدار زندگی آنها عشق و اخلاق بوده است و چون دست‌کم در اقلیم ناکجاآباد سابقهٔ حیات حیوانی و دنیای جنگل را نداشته‌اند از همان آغاز همواره انسان بوده‌اند و همواره آیین عشق را می‌ورزیده‌اند.

از این رو برخلاف دنیای واقعیت که اهل آن در مرحلهٔ اول حیوان هستند و ناچار بیش از هر چیز به نیازهای حیوانی خویش از خور و خواب و خشم و شهوت می‌اندیشند و در واقع فقط بعد از تأمین آن نیازهاست که در مرحلهٔ دوم انسان می‌شوند و به آنچه لازمهٔ انسانی است و فرهنگ و شریعت نام دارد فکر می‌کنند و آن‌گاه بر حسب اقتضای فرهنگ و شریعت خویش شرقی یا غربی، ترک یا هندو، کافر یا مؤمن می‌شوند، مردم این سرزمین از همان اول فقط انسان هستند و چون کیش آنها هم عشق است که خود موجب تفاهم کامل بین همهٔ اقوام و طوایف عالم می‌شود، دیگر تمام آنچه اهل دنیای واقعیت را حتی در مرتبهٔ انسانی هم از یکدیگر جدا می‌دارد، نزد اینها ناشناخت می‌ماند و عشق که کیش آنهاست هرگونه تمایز و اختلاف را در بین آنها رفع می‌کند و هرچه را در دنیای واقعیت موجب تفاخر و تمایز افراد و جماعات انسانی است در نزد آنها بی‌اهمیت می‌سازد و هنوز هم که قرنهای طولانی از تاریخ پیدایش انسان در این قارهٔ ناشناخته می‌گذرد، هر روز سیل مسافر و مهاجر و زایر و عابر به آن‌جا راه می‌یابد و چون تمام این نوآمدگان کیش و آیین دیگری جز عشق ندارند با بقایای بومیان تفاهم دایم دارند و هرگز جنگ و ماجرایی برای آنها پیش نمی‌آید تا آنچه تاریخ خوانده می‌شود و شاید جز سرگذشت جنون و سفاهت انسان چیزی نیست برای اینان نیز ضرورت وقوع پیدا کند و اگر درست است که در دنیا نیکبخت‌ترین مردم کسانی هستند که تاریخ ندارند، این قول دربارهٔ مردم ناکجاآباد از هر جای دیگر بیشتر صدق می‌کند.

این هم که در این‌جا برخلاف دنیای شما معابد عظیم آکنده از ذخایر طلاو

نقره و کاهنان محیل خـو کرده به بوی مذبح و قربانی و آلوده به رنگ خون و طلا وجود ندارد از آن روست که کیش عشق جز وحدت و صفا چیزی از آنها طلب نمی‌کند و آن‌جا که کیش عشق حکمفرماست، معبدی جز دل عاشقان و کاهنی جز معشوق نیست و پیداست که تاریخ در این‌جا رد پایی از خود باقی نمی‌گذارد.

بدینگونه، تاریخ ناکجاآباد از افسانه‌ها شروع می‌شود، اما برخلاف تمام شهرهای دیگر که ماقبل تاریخ آنها از انسانهای جنگلی یا میمونهای آدم‌نمایی که در اعماق جنگلها از یك شاخه به شاخه دیگر می‌پریده‌اند و بعد از قرنها دست آنها به کار افتاده است و بالاخره با از دست دادن دُم روی دو پا شروع به راه رفتن کرده‌اند، اهل ناکجاآباد از اول آدم بوده‌اند ـ و البته زادهٔ پروردگار عشق. از این‌رو چون از خودیها خالی بوده‌اند، هرچه را مایهٔ تنازع بقا و موجب بازگشت به خودیهاست در شریعت و فرهنگ خویش مجال ورود نداده‌اند. این‌که هیچ نمونه طبیعی از غلاّت اینجا در حفریات باستانشناسی بدست نیامده است نشان می‌دهد که اهل این‌جا از همان آغاز تاریخ خویش با دانهٔ این شجرهٔ ممنوعه که باعث سقوط آدم شد و همواره یك مایه سقوط آدمیت هم هست، میانه‌ای نداشته‌اند.

می‌بینی که هم‌اکنون نیز کشت غلات در این‌جا معمول نیست و مردم از خوردن نان هم مثل خوردن گوشت اجتناب دارند. اجتناب از دامپروری و از کشت غله هم وسیله‌ای است که در عین حال آنها را از بازگشت به دنیای خودی در امان می‌دارد. گوشت‌خواری جنایتی است که ارتکاب آن هرگز در این‌جا به خاطر هیچ انسانی نمی‌رسد، اما آنچـه کشت غلّه را ناپسند می‌دارد، عواقب اخلاقی و تبعات اجتماعی نامطلوبی است که اقدام به آن در دنبال دارد. چرا که کشت غله مالکیت زمین و محدودیت آن را الزام می‌کند و انسان را وامی‌دارد تا زمین خدا را که خانهٔ عشق است و خداوند هیچ حد و مرزی برایش تعیین نکرده است، با دیوار و درخت و سنگ و جوی و هر وسیلهٔ مصنوعی دیگر که به دست خود وی ساخته می‌شود تقسیم و تجزیه کند و آن را قطعه‌قطعه و پاره‌پاره نماید. چون، تا وقتی انسان مالك یك قطعهٔ زمین نباشد وقت خود را صرف کشت آن نمی‌کند. تازه بعد از کشت هم چاره‌ای ندارد جز آن‌که حاصل را انبار کند، مازاد مصرف را به بازار برد و آنچـه را زمین به همهٔ فرزندان خویش به رایگان هدیه کرده است، به بهای گران به آنها بفروشد. نه آیا تمام اینها چیزهایی است که

نوعی عصیان در مقابل اراده خداوند و نوعی بازگشت به دنیای گناه‌آلود خودیها محسوب است؟

اهل ناکجاآباد، چنان‌که دیده‌ای شحنه و قاضی و حاکم و سلطان هم ندارند و این از آن رو است که این چیزها را موجب توسعه و تمرکز قدرت می‌یابند و قدرت چیزی است که انسان را به دنیای خودیها سوق می‌دهد و در عین حال شرکت عصیان‌آمیزی است در آنچه فقط به عالم الوهیت تعلق دارد ـ و بیش از همه به عشق که هر قدرتی را از مسند عظمت پایین می‌کشد. بدین‌گونه، دنیای ناکجاآباد، دنیای عشق است و همین عشق است که همه چیز را در آن انسانی می‌کند و عظمت انسانی می‌بخشد و اگر اختر صبح ترا به ترك این دیار نمی‌خواند همین فردا می‌توانستم آنچه را عشق به ناکجاآباد هدیه کرده است، در اطراف شهر به تو نشان دهم.

صحبت باستانشناس، آن‌شب به قدری مرا مشغول داشت که گذشت زمان را حس نکردم. ناگهان دستی به شانه‌ام خورد. افلاطون بود که با رومی به سراغ من آمده بود. میهمانها رفته بودند و افلاطون که ناچار شده بود صحبت من و باستانشناس را قطع کند با پوزش و فروتنی گفت: ببخشید، دوست من. شب دیر وقت است و اگر شما نتوانید سحرگاه به اسکله برسید، دیگر اختر صبح را بدرقهٔ خویش نخواهید یافت. آیا تاریخ ناکجاآباد به شما نشان داد که این‌جا هرچه هست به عشق تعلق دارد، به عشق که انسانی‌است ـ انسانی و یکسر فراسوی دنیای خودی؟

با باستانشناس و افلاطون خداحافظی کردم و همراه رومی به خانه برگشتم. تا پس از استراحتی کوتاه خود را برای بازگشت به دنیای واقعیت آماده کنم.

افسوس! یك هفته اقامت من در ناکجاآباد پایان یافت و من هم بیش از آنچه معماران مدینه‌های آرمانی در باب آن آگهی یافته‌اند دربارهٔ آن چیزی نمی‌دانم.

از یك خواب کوتاه که برای مسافر سحرخیز سرشار از دلهره‌ها و اندیشه‌هاست برخاسته‌ام. پردهٔ آلاچیق را کنار زده‌ام. هوای سحرگاه لطف و صفای توصیف‌ناپذیری دارد. شب خاموش و پروقار، از جوی کهکشان به آن سو

پریده است و گویی کف و حباب امواج این جوی شیری هم که ستاره‌ها در آن آب‌تنی کرده‌اند، دامن شب را در موجی از یك نور سپید غوطه داده است. دنیای ناکجاآباد نیز مثل یك قطعه ابر نرم تُنُكْ، با نفس آرام شب که دارد پاورچین بسوی ساحل صبح راه می‌پوید در آن سوی دنیای واقعیت سر و سرّی نامرئی دارد.

رومی در بیرون آلاچیق منتظرم ایستاده است. در آسمان سحرگاه چند تکه ابر از اطراف افق به سمت دریا راه افتاده‌اند. با عجله یکدیگر را صدا می‌زنند و فریاد خاموش آنها در آسمان سحرگاه غلغله انداخته است: حرکت، حرکت! باد هم که از سمت دریا پیشواز آنها می‌آید با خروش خود آنها را به عزیمت تشویق می‌کند: تندتر، تندتر! و صدای ابر و باد، که با دریا و اختر صبح دوستانه نجوا دارند، در گوش من طنین خوشایندی دارد. بنظرم می‌آید اینها هم آمده‌اند تا مثل رومی در هنگام عزیمت بدرقهٔ من باشند. اختر صبح هم در هوای سرد سحرگاهان خندهٔ گرم‌نوازشگرش را به من نثار می‌نماید و گویی تا اسکله همه جا پیشاپیش من روان خواهد بود.

همراه رومی از آلاچیق بیرون می‌آیم. ناگاه صدای گریهٔ بغض‌آلودی در قلبم چنگ می‌زند. دلم می‌لرزد و پایم از رفتار باز می‌ماند. رومی با تعجب می‌پرسد: صدای این گریه را نمی‌شناسی، دوست من؟ این ناله از نی بلند است که همیشه در فراق یاران با این تلخی گریه می‌کند. در حالی که قطره‌های اشک بر گونه‌هایم می‌ریزد به کنار اسکله رسیده‌ام و همین حالاست که باید سرزمین رویاهای دلنواز دیرینه‌ام را وداع کنم.

بدرود ناکجاآباد! سرزمین خیال‌انگیزی که در آن انسان از خودی خود رهایی دارد و در آن هیچ احساس وزن نمی‌کند. دنیایی که در عین حال هیچ جا و همه جا است، هرگز و همیشه است، آفاق سحرآمیزی که در آن ازل و ابد، واقع و خیال، و گذشته و آینده بهم می‌پیوندند. بدرود ناکجاآباد! اختر صبح به من لبخند می‌زند و باز با نگاه گرم خود دنیای واقعیت را برای من در موجی از شادی و صفا غوطه می‌دهد. من به دنیای واقعیت بازگشته‌ام، و آنچه در سیر خویش دیده‌ام، رؤیا نیست ـ ماورای واقعیت است.

اسفندماه ۱۳۵۴

# مصاحبه با تاریخ

ـ معذرت می‌خواهم، آقای عزیز، اما یادم نیست کی با شما افتخار آشنایی یافته‌ام!

ـ ببخشید، جناب آقا، اگر حدس می‌زدم در جستجوی من نیستید، اینطور سرزده به ملاقاتتان نمی‌آمدم.

ـ می‌ترسم اشتباه کرده باشید. چطور حدس زدید که من باید در جستجوی شما باشم؟

ـ کار آسانی است، آقای عزیز، همین الآن هم که به زحمت حاضرید با یك ناشناس صحبت کنید حدس می‌زنم برای آن است که در جستجوی من هستید.

ـ جستجوی شما! حتما اشتباه می‌کنید. درست است که هم‌اکنون هم دارم جستجو می‌کنم، اما در حقیقت زنگ اخبار را جستجو می‌کنم تا به مستخدم اطلاع دهم به کسی اجازه ندهد اینطور سرزده اینجا وارد شود.

ـ حاجت به زحمت نیست. اگر فکر می‌کنید من در این‌جا مزاحم هستم همین حالا شما را ترك می‌کنم، اما اطمینان دارم که از رفتنم خرسند نخواهید شد. چرا که می‌بینم حالا هم تا قبل از آمدن من همچنان مشغول جستجوی من بوده‌اید. کتابها و یادداشتهایی که روی میز و کنار دست شماست جای تردیدی در این باب باقی نمی‌گذارد.

ـ کتابها و یادداشتهای من! آها درست است من قبل از آمدن شما مشغول جستجو بودم، اما آنچه می‌جُستم چیزی است که تمام عمرم را در جستجوی آن گذرانده‌ام. آن هم به هیچوجه شخصی معین نیست. گوشت و پوست و فکر و زبان هم ندارد.

ـ با این همه، آنچه شما در تمام عمر و تا همین حالا در جستجویش صرف وقت کرده‌اید، هم‌اکنون در برابر شماست. آیا تعجب می‌کنید که تاریخ بصورت انسان، با پوست و گوشت و رگ و پی، مجسم شود و سرزده به سراغ کسی که صادقانه تمام عمرش را در جستجوی او گذرانیده است، بیاید.

ـ مثل این است که دارید وقت بنده را تلف می‌کنید. قبل از آن که زنگ اخبار را بصدا دربیاورم خواهش دارم مرا با یادداشتها و کتابهایم تنها بگذارید. آخر، چطور ممکن است تاریخ به شکل انسان مجسم شود و به زبان آید؟

ـ چرا ممکن نیست جناب مورخ، آیا خود شما بارها از این‌که تاریخ چنین و چنان می‌گوید سخن نگفته‌اید. اگر تاریخ می‌تواند چنین و چنان بگوید چرا نتواند به زبان بیاید و برای آن کسی که همهٔ عمر در جستجوی او بوده است، صورت جسمانی و گوشت و پوست و نطق و اندیشه پیدا کند؟

ـ اما این حرفها فلسفه‌بافی است و فرسنگها با فکر و اندیشهٔ مورخ فاصله دارد. من نمی‌توانم چنین چیزی را باور کنم و اگر هم باور کنم هیچ کس را نمی‌توانم به باور کردن چنین معجزه‌ای وادارم. با این همه حرفهای شما خیلی هیجان‌انگیز هم هست و انسان دوست دارد به‌رغم تمام آنچه آن را باورنکردنی می‌سازد، باورش کند. در هر حال نمی‌دانم چطور باور کنم که تاریخ به شکل انسانی تجسم بیابد در اینجا روبروی من بنشیند و با من حرف بزند. آیا هیچکس هست که بتواند آنچه را من خودم نمی‌توانم به آسانی باور کنم، از گفتهٔ من باورش بشود؟

ـ اما مورخ تعهد ندارد که هرچه را می‌گوید خودش هم باور کند. این را هرودوت هم که در یونان باستانی بفکر تاریخ‌نویسی افتاد، می‌دانست. آخر تجربه قرنها را که جریان رویدادهایش هم دایم بر وفق منطق بشری نیست، چطور یك مورخ در محدوده عمری کوتاه که بیشتر آن هم در بین اسناد و کتابها و به هر حال دور از واقعیتهای زندگی می‌گذرد می‌تواند بنحوی که مایه یقین باشد، باور

نماید. این فقط برای کسانی ممکن می‌شود که یك تصادف تاریخ، کلید فهم یك دنیای گذشته را به آنها واگذارد و به آنها امکان دهد تا آن را در یك تجلی تکراری دوباره تجربه کنند. فی‌المثل درباره سقوط کتزیپون و آنچه تا یك قرن بعد از آن روی داد قرنها مورخان داستانها زدند و هرگز عمق واقعیت را در آنچه به دنبال آن واقعه برای مردم پیش آمد، نتوانستند باور کنند. فقط یك شوخی مسخره و ناهنجار من بود که به خود شما امکان داد تا بعد از صدها سال، با یك تجربه مجدد ابعاد این واقعیت را درك نمایید و آنچه را دیگران با ناباوری نوشته‌اند، باور کنید. بعلاوه خیلی از کارهای تاریخ باورنکردنی است و لازم هم نیست آنچه را مورخ در این باب می‌گوید، دیگران هم باور کنند. اصلاً چه اصراری است که شما حضور مرا در این‌جا باور کنید و دیگران را هم بنحوی که عقلشان امکان آن را تصدیق کند، به باور کردنش وادارید. آیا همین هیجانی که از دیدار من پیدا کرده‌اید و از احساس قلبی ناشی است، بیش از یك استدلال منطقی نمی‌تواند شما را قانع نماید و وادارد تا امکان تجسم تاریخ را باور نمایید؟

ـ درست است، قربان. اما می‌ترسم قانون جاری این کشور به من اجازه ندهد اینطور بیواسطه با شما صحبت کنم. اگر درست است که شما تاریخ هستید، لابد درباره‌ی بسیاری از آنچه نباید اتفاق بیفتد یا نباید به آن صورت که اتفاق افتاده است روی داده باشد، غیر از شما هیچکس مسئول نیست. در این صورت بی‌تردید از نظر قانونی شما باید بنحوی در دستگاه عدالت مظنون و متهم باشید و می‌ترسم وظیفه قانونی من بعنوان یك شهروند درستکار الزام نماید که هم‌اکنون با فشار دادن این زنگ اخبار شما را تسلیم پلیس کنم و بعد در زندان برای مصاحبه و دیدار با شما بیایم. معذرت می‌خواهم، آقای عزیز، اما راستش این است که من به اقتضای حرفهٔ خویش محافظه‌کارم و از قانونها و مقررات جاری هم بنحوی که هم‌اکنون در دادگاههای ما رسم است، تقریباً اطلاع درستی ندارم.

ـ این یکی را خوب می‌دانم. چنان‌که از ترس و سوءظنی هم که درباره من دارید و ناشی از افراط در دقت و وسواس علمی یك مورخ محافظه‌کار است تعجب نمی‌کنم. این محافظه‌کاری البته لازمه حرفه شما هم هست چرا که بدون آن نمی‌توانید آنچه را در تاریخ واقعیت محض است، یا شما آن را به این نام می‌خوانید، بدست آورید. این هم که از قانون جاری و وظایف شهروندی خویش

چنان‌که باید آگهی ندارید، برایم قابل درك است. تقریبا تمام مورخان همین حال را دارند. شما می‌دانید که در عهد حمورابی یا یولیوس سزار اگر یك نفر به شخص مظنون یا مقصر دولتی پناه داده باشد، مجازاتش چیست و باز با کدام تبصره یا ماده از تفسیر آن قانونها می‌توان او را از این مجازاتها رهایی داد، اما نمی‌دانید آنچه شهروندان شما آن را قانون خویش می‌خوانند در این باب چه حکم می‌کند و شما حالا تا چه حد می‌توانید با من، بیواسطه و بدون حضور یك نماینده قانون صحبت کنید. حق با شماست، اما قانون شما و نمایندهٔ آن هم مثل خودتان بی‌آن که دانسته باشید، تحت حکم و نفوذ من هستند و من که آنها را هم مثل شما به میل و اراده خود می‌گردانم و به هر صورت که بخواهم بحرکت درمی‌آورم، البته به آنها اجازه نمی‌دهم با من تا این اندازه به خشونت رفتار کنند. اگر تاریخ توقیف شود، دیگر در دنیای شما چه چیزی باقی می‌ماند که متوقف نباشد. توقیف تاریخ با متوقف کردن تمام عوامل و اسبابی که حوادث تاریخ از آنها ناشی است، مترادف است و آیا هیچ قدرت انسانی هست که بتواند به چنین کاری دست بیازد؟

ـ معذرت می‌خواهم، سوءِتفاهم پیش نیاید. اما تاریخ هم فقط تا وقتی جریان تحول را بطور مستمر دنبال می‌کند، از جانب عوامل و اسباب حوادث تایید می‌شود. وقتی یك حرکت شدید اجتماعی تحول را متوقف می‌کند، مسیر حوادث را از مجرای احکام و اسباب عـادی طبیعت خارج می‌نماید و پیدا است که یك دگرگونی‌دفعی تصویری از جهش طبیعت محسوب است و جریان عادی آن را تحمل نمی‌کند و جامعه‌ای که در چنین مرحله‌ای از حیات خویش سر می‌نماید، عوامل و اسباب را نفی می‌کند و تاریخ را هم...

ـ و تاریخ را هم می‌تواند متوقف یا توقیف کند؟ این چیزی است که شما می‌خواهید بگویید و آنچه در تاریخ شما انقلاب کبیر فرانسه نام دارد نیز همین دیروز عین این حرفها را به من تحویل می‌داد.

ـ همین دیروز؟ اما از آن ماجرا حالا بیش از دویست سال می‌گذرد، چطور شما آن را دیروز می‌خوانید؟

ـ ببخشید جناب مورخ، مقصودم امروز بود. آیا نمی‌دانید که برای تاریخ امروز و دیروز وجود ندارد؟ همه چیز را در ظرف زمان می‌گذارد و خودش در آن

سوی ظرف زمان باقی می‌ماند. برای من نه بین تو با هرودوت فاصلهٔ طولی هست، نه آنچه شما آن را عصر اتم می‌خوانید با آنچه عصر دیرینه سنگی نام یافت جز در بُعد عرضی از یکدیگر جداست. به هر حال چون اقلیم تاریخ امروز و دیروز ندارد، برای من تفاوت نمی‌کند انقلاب کبیر فرانسه را به امروز مربوط کنم یا به دیروز. مساله این است که در شور و هیجان‌کنوانسیون هم آنها که کاپهٔ سی و نه ساله را محکوم کردند، مثل روبسپیر شوریده‌سر در خوشباوریهای رؤیاآمیز خویش گمان می‌کردند بر تاریخ غلبه یافته‌اند و اسباب و عوامل را با خود تاریخ توقیف کرده‌اند، اما فقط ده یازده سال طول کشید تا نیمرخ کاپه در سیمای کنسول کرس تجلی مجدد یافت و آنها را از اشتباه ناشی از هیجانشان بیرون آورد. معلوم شد آنها برخلاف پندار خویش به هیچوجه تاریخ را توقیف نکرده‌اند و تاریخ بیدی نیست که از این بادها بلرزه درآید. چرا که قدرت او نامحدود است و تمام عوامل مربوط به طبیعت و اقتصاد و توارث هم طوری سیر می‌کنند تا او بتواند آنچه را غایت سیر او محسوب است، تحقق دهد.

ـ اما من گمان نمی‌کنم تاریخ تا این اندازه هم بر همه‌چیز عالم حاکم باشد. چون در آن صورت نه برای انسانها نقشی می‌ماند، نه برای اراده‌ای که بر تاریخ هم مثل انسانها حاکم است!

ـ حق با شماست، قربان. اما یادتان باشد که تاریخ نیز تعبیری از همان اراده است. اگر اراده انسانها هم چیزی ورای آن باشد، دنیا صحنه هرج و مرج دایم خواهد بود و می‌بینید که نیست!

ـ این ادعا را از هر کس جز تاریخ می‌شنیدم بیدرنگ رد می‌کردم. چطور دنیا صحنهٔ هرج و مرج دایم نیست؟ دنیایی که تنازع بقا بر آن حکم می‌راند و قانون جنگل پسند آکل و ماکول تمام آرمانهای فاضله‌اش را دارد نابود می‌کند، با این همه تجاوزهای مرزی، با این همه جنگهای تحمیلی، و با این همه کشمکشهای نژادی و طبقاتی آیا صحنهٔ فجیعترین هرج و مرجها نیست؟

ـ درست است، آقای محترم. برای شما که همیشه بخشی از تاریخ را آن هم از ورای مه و غبارآلوده به اغراض اسناد می‌بینید این هرج و مرج وجود عینی دارد و امری ثابت و باقی بنظر می‌رسد، اما تاریخ که این لحظه‌های تب و بحران جامعهٔ انسانی را در مقابل عمر بی‌پایان خویش جز گرمای یك جرقهٔ زودگذر و

بی‌دوام نمی‌یابد، هیچ چیز از امکان دوام و استمرار این هرج و مرجها نشان نمی‌دهد. جز آنکه تاریخ این بحرانها را لازمهٔ حیات دنیایی می‌یابد که به هر حال از یك بیماری طولانی رنج می‌برد، و ضرورت استمرار حیات در عالم سرانجام آن را از این بیماری هم می‌بایست نجات دهد.

ـ در این که دنیای ما بیمار است، تردید ندارم. اما این بیماری میل به تجاوز و ترس از عدالت است که لازمه تنازع بقاست و فطرت انسانی آن را اقتضا می‌کند و از آن جا هم که یك بیماری طبیعی است، امیدی به درمانش نیست. مخصوصاً که این درمان توزیع عادلانه ثروت، و مساوات در برابر قانون واحد را اقتضا دارد که قانون جنگل‌پسند تنازع بقا آن را تحمل نمی‌کند و تا اینها باقی است، دنیای انسانی از این بیماری مزمن که هرج و مرج دایم نشانهٔ آن است امید رهایی ندارد.

ـ درباره توزیع ثروت که عدم تعادل در آن، یك علت این بیماری است من به هیچ وجه به اندازه شما تاکید ندارم. با آن که بیعدالتی در آن مورد را یك نشانه بیماری دنیای شما می‌دانم، باز می‌پندارم توزیع عادلانه ثروت امری نیست که نیل به مساوات انسانی را تأمین نماید. آنچه باید در توزیع عادلانه‌ی آن نظارت شود قدرت است که اگر منحصر به طبقه یا فرد خاص شود، توزیع عادلانه ثروت را هم غیر ممکن یا لااقل بی‌ثمر می‌کند و آن وقت دغدغه‌ای که از افتادن کبریت و دینامیت بدست یك کودك خودرأی شریر برای والدین و همسایگانش مایهٔ تشویش دایم است، این جا نیز همواره برای دنیا و دربارهٔ سرنوشت آن باقی خواهد ماند. با این همه، نیل به عدالت و آزادی امری است که بدون آن دنیا به آسانی از بحران این بیماری رهایی نخواهد یافت.

ـ ببخشید، جناب تاریخ. درباره جامعه بورژوایی امروز و آنچه آن را «تاریخ عصر جدید» می‌خوانند، من اطلاعات زیادی ندارم. معلومات من در تاریخ به دنیای قرون وسطی و جهان باستانی محدود است. در مورد جامعه عصر خود حتی تجربهٔ شخصی هم ندارم، چرا که اعتکاف دایم در موزه و کتابخانه هرگز به من فرصت و امکان شناخت آن را نداده است، اما شما که در ماورای زمان سیر می‌کنید و دیروز و امروز برایتان تفاوت ندارد آیا دنیای ما را تا این حد بیمار می‌دانید؟

ـ در این مورد ادنی تردیدی ندارم. گوش کنید، جناب مورخ، دنیا امروز و دیروزش برای من تفاوت ندارد و دنیای باستانی و قرون وسطی را هم من در عرض دنیای بورژوایی حاضر می‌نگرم. اما به عیان می‌بینم که دنیای شما امروز بنحو دلخراشی بیمار است و بیش از آنچه در عهد سینوحهٔ مصری و جالینوس یونانی از بیماریهای جسمانی رنج می‌برد، امروز از بیماریهای اخلاقی رنج می‌برد. این همه بانك، این همه دارالوکاله، و این همه بیمارستان که در دنیای شما هست علایم بیماریهای ناشی از افراط و تفریط است و در دنیای باستانی و قرون وسطی هم تا این حد واگیر نبوده است.

ـ آیا اینها نشانهٔ آن نیست که انسان این عصر برای توزیع عادلانهٔ ثروت و بهره‌گیری از آن، برای تأمین عدالت و اجرای دقیق آن، و برای نیل به سلامت جسمانی و آزادی ناشی از آن، تلاش می‌کند؟

ـ این البته یك تلقی خوش‌بینانه است. اما این کثرت و وفور بیقاعده بانکها، دارالوکاله‌ها، و بیمارخانه‌ها نشان توسعهٔ خارج از قاعده بیماریهای اخلاقی ناشی از مال‌اندوزی، پرخوری، و تجاوزجویی است که یك بخش از جامعه را به زیان بخش دیگر به ناداری، گرسنگی و غارتزدگی محکوم می‌دارد. مع‌هذا، این لحظه‌های بحران و بیماری، به حکم آنچه تجربه‌ی طبیعت نشان می‌دهد، در قیاس با مدت تندرستی موجود زنده البته طولانی و یأس‌انگیز نیست و دنیایی که تمام عوامل، حیات آن را اقتضا دارد، البته این بحرانها را دیر یا زود از سر می‌گذراند و سلامت و تعادلی را که برای ادامه‌ی حیاتش لازم است، دوباره بدست می‌آورد.

ـ مع‌هذا به‌رغم آنچه طرز تلقی بنده را خوش‌بینانه خواندید، من در این‌باره به قدر شما خوش‌بین نیستم. با این سخت‌گیریهایی که در شرق و غرب عالم، همه جا برای دنیای بورژوا و غیر بورژوا، نوعی بازگشت به قرون وسطی را الزام می‌کند بنظر نمی‌آید رهایی از این بیماریها آسان باشد، چرا که سعی در علاج این بیماریها و یافتن راه درمان آنها روشن‌بینی و وسعت نظر می‌خواهد و این چیزی است که نه یك استالین امروز می‌تواند آن را در مورد نظریهٔ مارکس تحمل کند، نه یك هیتلر امروز در آنچه به نظریهٔ نژادی وی ارتباط دارد آن را قابل قبول می‌یابد. فکر نمی‌کنید دنیایی که در یك گوشهٔ آن سرمایه‌ی مارکس

مثل یك کتاب مقدس عاری از اشتباه تلقی می‌شود و در گوشه دیگرش جزوه مسخره‌ای را که نبرد من نام دارد مدتها مثل دستوری آسمانی برای اقدام به تخریب و انهدام فرهنگ و حیات یك نسل انسانی به جد می‌گیرند، تا وقتی از این عصبیتهای کودکانه نرهد از بیماریهای اخلاقی دلخراشی که آن را به لب ورطه فنا می‌کشاند، امید رهایی ندارد؟

ـ تردیدی نیست، اما این عصبیتها هم فقط در حکم لجبازیهای بیمارگونه‌ای است که در بازیهای کودکان، گه‌گاه میدان بازی را لحظه‌ای چند به یك میدان نبرد واقعی تبدیل می‌کند، و بعد هم جای خود را به صلح و صفایی می‌دهد که بچه‌ها را با شادی و خرسندی همیشگیشان با هم از میدان بازی به خانه‌هاشان روانه می‌کند. درباره‌ی کسانی که سرمایه را کتاب مقدس خویش کرده‌اند، یقین دارم اگر درباره قدرت و منشا آن تامل کنند تراکم آن را بیش از سرمایه موجب مخاطرهٔ حیات انسانی خواهند یافت، اما هیتلر و پیروانش عصبیت بی‌گذشتشان یك حملهٔ عصبی است و خودشان هم آن را باور ندارند. ملاحظه کنید، اگر کسی، از مردم بخواهد که لباس خود را عوض کنند، عادات خود را تغییر دهند، یا تابعیت خود را ترك نمایند تمام اینها تکلیف به مالایطاق است، اما باز بکلی نامعقول نیست. اینها از اتباع خویش توقع دارند خون فلان نژاد را در رگ نداشته باشند، فلان رنگ در پوست و چشم و موی آنها دیده نشود، و از فلان قوم در بین اجدادشان هیچ نشانی نباشد. پیداست که جز یك دیوانه لجباز هیچکس چنین توقعی از مردم نمی‌تواند داشت. اما چه باید کرد. فکر ثابت همیشه انسان را از اعتدال و تعادل خارج نگه می‌دارد و آنچه فرمانروایان جبار و خودکامه را به جنایتهایی که ناشی از جنون قدرت می‌شود، سوق می‌دهد همین غلبه فکر ثابت است که همه جا به وسواس و جنون قطعی منجر می‌شود. این جباران خیال‌پرست که قدرت ناشی از حکومت را قدرت ناشی از شخصیت می‌پندارند، بخاطر همین فکر ثابت خویش همیشه برخلاف خط سیر وقایع حرکت می‌کنند و بیهوده نیروی محدود خویش را با قدرت بی‌پایان تاریخ به زورآزمایی وامی‌دارند.

ـ می‌بینم باز دارید درباره قدرت تاریخ به گزاف و مبالغه سخن می‌گویید. از کجا اطمینان دارید آنچه فرمانروایان و جباران را درهم می‌شکند و سر جای خود می‌نشاند، قدرت تاریخ است؟ این ادعایی است که تا اسناد و شواهد قابل

اعتماد و انکارناپذیر در اثباتش ارائه نشود، مورخ نمی‌تواند آن را تصدیق کند. آیا شما یقین قطعی دارید که در جریان حوادث، نسلهای انسانی هم مثل جباران قوم مقهور اراده تاریخ و در حکم وسیله اجرای اموری هستند که حرکت تاریخ آن را مطالبه می‌کند؟ در این صورت بنظر شما بین جباران که به جلوه سراب‌آسای فکر ثابت خود مفتون مانده‌اند با طبقات ناس که طی نسلها، تمدن و فرهنگ پرمایه انسانی را بوجود آورده‌اند و اقتصاد و صنعت و اخلاق و معرفت انسانی مخلوق و مدیون محنت و سعی آنهاست، در این‌باره هیچ تفاوت نیست؟

ـ متأسفانه از آنچه بنده گفتم شما نتیجه‌ای گرفتید که هرگز چنان چیزی از مخیله‌ام هم نگذشته بود. با این طرز استنباط عجولانه شما چطور گهگاه ادعا می‌کنید که تاریخ چنین و چنان می‌گوید و چنین و چنان الزام می‌کند، وقتی در حضور من از آنچه می‌گویم چنین استنباط بی‌بنیادی می‌کنید، باید دید در سایر استنباطهایی که در غیبت من از تاریخ و آنچه تاریخ می‌گوید می‌نمایید، تا چه حد به دقت و احتیاط علمی پایبند می‌مانید!

ـ بسیار خوب، اگر در بیان مقصود توفیق نیافته‌ام، تأسف دارم. اما حقیقت این است که نمی‌توانم تمام حوادث و رویدادهای انسانی را به تاثیر تاریخ و قدرت آن منسوب بدارم.

ـ حق با شماست، جناب مورخ. من هم وقتی از تاریخ و قدرت آن سخن می‌گویم، انطباق کامل آن را با جریان طبیعت و با اراده فایقه‌ای که در ورای آن است از نظر دور نمی‌دارم. این چیزی است که یك بار دیگر هم در باب آن اینجا تأکید و تصریح کردم. مع‌هذا نقش انسانها را بیش از نقش جباران آنها در ایجاد این حوادث و در آنچه به قدرت تاریخ منسوب است، قابل ملاحظه می‌یابم.

ـ در این صورت اختلاف نظری هم بین ما نیست. در حقیقت عکس این هم برای من مناسب نیست. چطور ممکن است مورخ با تاریخ اختلاف نظر پیدا کند؟

ـ به هر حال، درست است که آنچه گردونه حوادث را حرکت می‌دهد نیروی تاریخ بنظر می‌رسد و این نیرو هم خیال محض نیست، واقعیت انکارناپذیر دارد. اما من هرگز برای این امر حتی یك انگشت خود را هم حرکت نداده‌ام. نیروی من سعی و تلاش انسانهاست که برخلاف قدرت جباران در مسیر

اقتضای طبیعت حرکت می‌کند و با اراده فایقه‌ای هم که من و طبیعت و انسانها نیز مقهور جبر آن هستیم، در یك جهت سیر می‌کند.

ـ و با این همه، انسانها غالباً از مسیر تاریخ ناخرسند بنظر می‌آیند و کمتر بدانچه تاریخ به آنها هدیه می‌کند، بچشم قبول و رضا می‌نگرند!

ـ درست است و این نشانه‌ی یك ناخرسندی چاره‌ناپذیر است که در فطرت انسانها است. در حقیقت گردونه‌ی حوادث را، که می‌پندارند تاریخ محرك آن است، سعی و جهد انسانها به حرکت درمی‌آورد. با این حال وقتی آن را به نقطه‌ای که یك لحظه باید در آن جا توقف نماید می‌رسانند، خستگیشان تبدیل به ناله و ندامت می‌شود و برای آن که در ابراز نارضایی ملامتی متوجه خود نسازند، تمام رویدادها را به تاریخ و آنچه ماورای اراده‌ی خود آنهااست منسوب می دارند و...

ـ و بدین‌گونه نقش تاریخ را بیش از آنچه هست جلوه می‌دهند تا مسؤولیت خود را نفی نمایند!

ـ برای آن که به حکم طبیعت خود، از قبول مسؤولیت واهمه دارند. ملاحظه بفرمایید. در تمام طول حیات یك نسل، پدران و مادران می‌کوشند تا بخاطر آنچه تأمین سعادت فرزندان خویش می‌خوانند دنیا را عوض کنند، با تمام قوا با آنچه آن را عیب و نقص جامعه خویش یا ضعف و بیهودگی آداب و سنتهای حاکم بر آن می‌شمرند به مبارزه برمی‌خیزند، کمال مطلوبی را که پدرانشان در تربیت خود آنها داشته‌اند نفی می‌کنند تا فرزندان را با کمال مطلوب خویش به بار بیاورند وقتی حاصل این سعی طولانی خود را در وجود فرزندان بازمی‌یابند و آنچه را سعادت آنها می‌پنداشتند، مایه‌ی ادبار و عصیان آنها می‌بینند، فریاد شکایت سر می‌کنند که دنیا عوض شده است سنتها از اعتبار افتاده است و جوانها بکلی طور دیگر شده‌اند. هیچ فکر نمی‌کنند که این دنیا را خود آنها در طول حیات یك نسل بتدریج عوض کرده‌اند و هیچ نمی‌اندیشند که با چنین حال چرا نباید جوانها طور دیگر شده باشند و احوال آنها با آنچه پدرانشان در عهد جوانی خویش داشته‌اند، تفاوت داشته باشد.

ـ حق با شماست. بین پدران و فرزندان همیشه این فاصله هست، اما آنچه این فاصله را به وجود می‌آورد در واقع فقط فاصله بین فکر و عمل است.

ـ به هر حال این چیزی است که خود آنها خواسته‌اند و خود آنها بوجود آورده‌اند. درست است که گردونهٔ حوادث به ارادهٔ تاریخ حرکت می‌کند، اما آنچه آن را به سیر و پویه وامی‌دارد قدرت انسانهاست و جباران هم که می‌کوشند تا آن را خارج از خط سیر تاریخ و طبیعت بحرکت درببیاورند، به همین قدرت اتکا دارند و که می‌تواند مسئولیت انسانی را در این سیر و حرکت دایم تاریخ نادیده بگیرد؟

ـ از این قرار تاریخ هم، به هیچوجه یك جبار نیست، نه قدرتش خلاف قدرت انسانهاست و نه اراده‌اش برخلاف اقتضای طبیعت سیر می‌کند.

ـ در این‌باره هیچ تردید نیست، بعلاوه آنچه بر اراده‌ی وی حاکم است، اراده‌ی فایقه‌ای است که تاریخ را هم مثل سایر عوامل و اسباب کاینات همچون وسیله‌ای برای تحقق دادن به غایت مجهولی می‌نماید که فهم آن از عهده‌ی ادراك شعور انسانی خارج است. به هر حال درست است که من سود و زیان افراد و حتی حیات و هستی آنها را، مخصوصا اگر از طبقات ضعیف بوده‌اند، گهگاه در مسیر حرکت خویش پایمال و نابود کرده‌ام. اما خودم هم آزادی و اختیار نامحدود نداشته‌ام. البته در آنچه کرده‌ام، احیاناً هدفهایی را در نظر داشته‌ام که خود آنها ربطی به شقاوت و سعادت انسانها نداشته است و اگر به سعادت و شقاوت انسانها منجر شده است، با غایتی که من در مسیر خویش دنبال کرده‌ام بالضروره مربوط نبوده است. بعلاوه وقتی کاری از من سر زده است که بنحوی از انحاء، لطمه‌ای به افراد ونسلهای انسانی وارد آورده است، من خود به آن واقف نبوده‌ام، چنان که هرگاه هم خیری یا سودی عاید آنها کرده‌ام، خود از آن بی‌خبر بوده‌ام.

ـ در این صورت، پیداست که جبرتاریخ هم یك اسطوره انسانی است.

ـ قضیه این است که من هرگز از سیر و پویه بازنمی‌مانم، اما آنچه مرا به این سیر و پویه وامی‌دارد، ارادهٔ من نیست، اراده‌ای است که ارادهٔ انسانها را هم در خود مستهلك می‌دارد و بدین‌گونه ارادهٔ انسانها در عین آن که تابع حکم من محسوب است، خودحاکم بر ارادهٔ من نیز هست و هرگز روا نمی‌دارم که آنچه را جز سنت و شیوه اجتناب‌ناپذیر من نیست، جبر تاریخ بخوانند.

ـ درست است و تاریخ جبار نیست تا بتوان از جبر تاریخ سخن گفت.

بعلاوه اگر قدرت آن تا این حد که از تصور مفهوم جبر تاریخ برمی‌آید نامحدود بود، البته اجازه نمی‌داد دنیای اساطیر هم منازع قدرت آن گـردد و آنچـه را جز مولود اوهام و آرزوهای تحقق‌نایافته نسلهای انسانی نیست، ذوق افسانه‌جویی، در فهم عوام باور کردنی و پذیرفتنی سازد و فی‌المثل اسطوره آب حیات را هم با آنچـه بـه نام تاریخ در باب داستان اسکندر نقل می‌نمایند، مربوط کند!

ـ اما دنیای اساطیر هم به هیچوجه دنیایی موهوم نیست، بخشی از دنیای تاریخ است و بدین‌گونه منازع آن هم محسوب نمی‌شود. از همین رو است که هرچه در آنجاست در دنیای تاریخ هم معادلی عینی دارد. شاید بتوانم بگویم هرچه در آن جا صورت ذهنی و خیال‌انگیز دارد، در تاریخ صورت عینی می‌یابد و از تجربهٔ حسی می‌گذرد.

ـ پس اسطورهٔ عمر ابدی و داستـان آب حیـات را که جز یك رؤیای تحقق‌ناپذیر انسانی نیست، چگونه می‌توان توجیه کرد؟

ـ راستی، جناب مورخ، شما هم دیرباوری را از حد می‌گذرانیـد. فکر نمی‌کردم وسواس و محافظه‌کاری، مورخ را از قبول تجربه حسی هم بازدارد. آیا همین حضور من، که خود در دنیای ماوراء زمان زندگی می‌کنم کافی نیست که در این جا شما را درباره آنچـه محتـوای آن اسطوره است با یك نمونه عینی و یك تجربه حسی مواجه و قانع کند. همین الآن به شما گفتم هرچه در آن جا نقش خیالی دارد، اینجا به تجربه حسی تبدیل می‌شود.

ـ باور کردنی نیست تاریخ هم دارد به دنیای اسرار اساطیر وارد می‌شود. پس آن قصه خضر و زندگی ابدیش هم به تاریخ مربوط است؟

ـ چه عرض کنم، قربان. متأسفانه وقت مصاحبه‌ی ما به پایان رسید و من ناچارم به راه خود بروم. خداحافظ، جناب مورخ. اما اگر درباره ادعای اخیر من تردید دارید، همین حالا جای پایم را نگاه کنید. دنیا به وجود من تجدید حیات دایم می‌یابد و هر جا قدم بگذارم جای پایم سبزه می‌روید... می‌توانید از همین جا پنجره را باز کنید و در توی کوچه رد پای مرا در بین انسانها دنبال نمایید.

ـ ها، درست است! خضر هم هر کجا قدم بگذارد زیر پایش سبزه می‌روید و در اطراف آن زندگی بوجود می‌آید... پس من در این مدت با خضر صحبـت کرده‌ام. آخر، تاریخ که صورت انسانی نمی‌گیرد و فکر و زبان پیدا نمی‌کنـد.

عجب!، عجب!. اما صحبت خضر، جز برای اولیا دست نمی‌دهد، پس این مخاطب که من با او مصاحبه کردم کیست؟

امرداد ماه ۱۳۴۳

# عبدالرحمان کواکبی

با آن که فاصلهٔ دو نسل یا بیشتر دنیای ما را از دنیای عبدالرحمان کواکبی جدا می‌کند، آنچه این نویسنده و متفکر سیاسی عرب در باب دنیای اسلام و درگیری آن با طبایع استبدادی به بیان می‌آورد هنوز بعد از نیم قرن یا بیشتر، اندیشه و خاطرهٔ او را برای تمام کسانی که مبارزه با استبداد را از مبارزه با استعمار جدا نمی‌دانند، هر روز زنده‌تر و درخشانتر می‌کند.

در واقع در بین اندیشه‌وران دنیای اسلام کمتر صاحبنظری هست که با دقت و ژرف‌بینی عبدالرحمان کواکبی طبیعت استبداد و تأثیر آن را در انحطاط اخلاقی و اجتماعی مسلمین بررسی کرده باشد. درست است که رسالهٔ **طبایع‌الاستبداد** او در آنچه به نقد و تحلیل عوامل انسانی پدیده استبداد ارتباط دارد بکلی و از همه حیث ابتکار خود او نیست و قسمتهای عمده‌ای از آن اخذ و التقاط از افکار نویسندگان غربی است، ولی آن جا که طرز تلقی اسلام از این طرز فرمانروایی مطرح است رأی و استنباط او اهمیت خاص دارد و بی‌شك این رساله را می‌بایست از عوامل عمده انتشار فکر آزادی در قرن اخیر بشمار آورد.

درباره کواکبی این نکته که برخی محققان وی را از پیشروان نهضت اتحاد عربی شمرده‌اند، بی‌تردید\سوءتعبیری است که به خطا از حاصل اندیشه او در کتاب **جمعیة ام‌القری** کرده‌اند. درست است که وی در پایان آن کتاب به این نتیجه می‌رسد که نابسامانیهای دنیای اسلام را با احیای خلافت قریش باید چاره

کرد، اما مراد وی از این امر آنچه معاویه بعنوان خلافت عربی یا در واقع فرمانروایی عربی بوجود آورد، نیست. آنچه کمال مطلوب او است حکومت خلفای راشدین است و برای احیای آن جز بازگشت به سادگی و ایمان و شور و علاقهٔ همان نیم قرن آغاز اسلام را نمی‌توانست پیشنهاد نماید.

در حقیقت در دوران حیات کواکبی و بعد از آن، طرفداران احیای قومیت عرب معاویه را همچون یك پیشرو نهضت عربی تلقی می‌کردند، اما کواکبی رؤیای ایجاد آنگونه حکومت را در دل نمی‌پرورد و به احیاء و تجدید خلافت اسلامی و عربی عهد راشدین می‌اندیشید.

از این رو است که در کتاب ام‌القری، در این مجمع خیالی که در نیمهٔ ذی‌القعده سال ۱۳۱۶ در مکه منعقد می‌شود و تمام کتاب شرح مذاکرات آن است، مسلمانان از همه جای دنیا شرکت دارند و به هیچوجه هم تنها عرب نیستند: مکی، سوری، سودانی، تونسی، ترك، هندی، و تبریزی.

کتاب ام‌القری چند سالی بعد از وفات سید جمال‌الدین افغانی (۱۳۱۴) نشر شد (۱۳۱۶ یا ۱۳۲۰) و هرچند جوهر تعلیم آن طرح اندیشه اتحاد اسلامی بود، با آنچه بوسیلهٔ سید جمال‌الدین تبلیغ می‌شد منشأ واحد نداشت. محرك سید ایجاد اتحادی از همهٔ مسلمین بود که تا بوسیله‌آن دنیای اسلام را از تهدید استعمار که همه جا موجب تقویت استبداد و بسط قدرت فرمانروایان جابر و فاسد بود، رهایی دهد. اما کواکبی از دیدگاه سید به مساله اتحاد اسلام نمی‌نگریست. آنچه او را به لزوم این اتحاد رهنمون می‌شد نفرت از استبداد فوق‌العادهٔ سلطان عثمانی بود که با نام «خلیفه» و عنوان «خلافت» بر قسمت عمدهٔ دنیای اسلام آن روز فرمانروایی می‌کرد و فرمانروایی او چیزی جز تجاوز به حقوق مسلمین و احیای استبداد عهد منفور اموی بنظر نمی‌رسید. از اینرو می‌خواست تا با طرح مجدد فکر خلافت اسلامی دنیای تحت سلطهٔ عثمانی را از استبداد این مدعیان خلافت و از تاثیری که استبداد آنها در نابسامانیهای تمام قلمرو امپراتوری آنها داشت، آزاد کند.

طرح سید جمال‌الدین البته جامع‌تر بود، اما مبتنی بر کمال مطلوبی می‌شد که نیل بدان با توجه به آنچه واقعیت خارج از دنیای اسلام بود بعید بنظر می‌رسید، در صورتی که طرح کواکبی با توجه به حالت روحی مسلمین عصر و

آنچه از سلطهٔ استبداد عثمانی در نزد اکثر مسلمانان عالم مایهٔ ناخرسندی می‌شد چون حاجت به ایجاد دگرگونیهای شگرف در واقعیت خارج از دنیای اسلام نداشت، به آن اندازه غیر ممکن بنظر نمی‌رسید.

از اینرو بود که نظریه اتحاد اسلامی در نزد کواکبی برای ایجاد یك مرکز فعالیت به دنیای عرب متوجه شد و این را در مفهوم سعی در ایجاد یك حکومت عربی یا آنچه اتحاد اعراب خوانده می‌شود، نباید تلقی کرد. درست است که برای مقابله با قدرت تجاوزجوی سلطان عثمانی به اعراب غیر مسلمان هم توجه داشت، اما وی اتحاد عرب را برای اتحاد اسلام می‌خواست، ورای قلمرو محدود دنیای عرب.

کتاب ام‌القری نوعی داستـان «یوتوپیایـی» بود که بصـورت گزارشنامـهٔ مذاکرات و فعالیتهای یك جمعیت بین‌المللی اسلامی تنظیم شده بود. هدف این جمعیت خیالی هم بررسی دشواریهای دنیای اسلامی و جستجوی راه رهایی از آن دشواریها بود که جمعیت آن را در وحدت نظر مسلمین قابل تحقق می‌یافت.

در این گزارشنامه، نویسنده چنان می‌پندارد که در مکه چند هفته‌ای قبل از آغاز مراسم حج مجمعی از نمایندگان مسلمین تمام جهان بوجود می‌آید. از هر سرزمین اسلامی یك یا چند تن در آن مجمع حاضرند: از شام و مصر، از نجد و یمن، از فاس و تونس، از مکه و مدینه، از سند و هند... ریاست مجمع به نماینده مکه واگذار می‌شود و نمایندهٔ حوزه فرات شام که در واقع تصویـری از نـویسندهٔ کتاب است بعنوان دبیر مجمع انتخاب می‌شود. آنچـه در مجمـوع کتاب و در داستان فعالیت مجمع اهمیت بیشتر دارد، مذاکرات مجمع است که در آن بنا را بر این می‌گذارند که این مذاکرات در خارج افشا نشود تا هر یك از اعضا بتوانند آنچه را مصلحت می‌دانند، بر زبان آورند. بعلاوه در ادامه بحث قرار را بر آن می‌نهند که اصلاح را غیر ممکن نشمرند و برای اجرای اصلاح و تحقق آن از اظهار نظر خودداری ننمایند. نه آیا بسیاری اقوام عالم از یونانی و ژاپنی و رومی هم‌اکنون ـ در آن ایام ـ به وحدت و استقلال نایل گشته‌اند و بوجود آمدن همین مجمع هم خود نشان می‌دهد که مسلمانان نیز با یکدیگر تفاهم دارند و اتحاد آنها ممکن است؟

مسالهٔ عمده‌ای که اینجا در طی مذاکرات موضوع بحث و بررسی واقع

می‌شود این است که عالم اسلام دچار فترتی است که گویی برای تمام مسلمانان عالم نوعی بیماری واگیر همه‌گیر گشته است و تقریباً در همه جا نشانش هست و باید دید این بیماری چیست و از کجاست؟ مذاکرات در این‌باره اوج و شدت می‌گیرد و نویسنده از زبان نمایندگان سرزمینهای گونه‌گون اسلامی قسمت عمده اسبابی را که می‌پندارد انحطاط دنیای اسلام را سبب شده باشد، با غور و دقت کم‌نظیری برمی‌شمرد.

بطور مثال از زبان نماینده شام می‌گوید این وضع ناشی از اعتقاد به جبر است که با روح واقعی تعلیم اسلام هم توافق ندارد، اما همین اعتقاد مسلمانان را به افراط در قناعت و زهد کشانیده است و از حرکت و ترقی جویی بازداشته. از قول نماینده بیت‌المقدس می‌نویسد سبب این امر غلبه استبداد است و از وقتی مسلمین از شیوه حکومت مردمی مبنی بر مشورت، به شیوه حکومت مستبد جابرانه فردی گرائیده‌اند اخلاق آنها تباه گشته است و حتی در طرز تفکر آنها دگرگونی پیدا شده است. از لسان نماینده تونس به این دعوی جواب می‌دهد که در بین اقوام اروپایی هم استبداد هست، اما این امر مانع از پیشرفت آنها نشده است. وقتی نماینده روم ادعا می‌کند که مسلمانان عیب کارشان در این نکته است که هیچگونه آزادی ندارند نه در آموزش، نه در تحقیق و نه در گفتار، نماینده تبریز با لحن تاسف خاطرنشان می‌کند که مسلمانان چون امر به معروف و نهی از منکر را کنار گذاشته‌اند، فرمانروایانشان اندك‌اندك به خودرایی گرائیده‌اند و هیچکس هم نیست تا در کار آنها نظارت کند.

گفت‌وگو در این‌باره بسیار می‌شود و نویسنده از زبان اهل مجلس نابسامانیهای دنیای اسلام را با حوصله و دقت کم‌نظیری تحلیل می‌کند و از بی‌رسمیهایی که عامه را به فقر و جهل و خرافات و فرمانروایان را به سرکشی و ستم‌پروری و تجاوزگری سوق داده است، با خشم و ناخرسندی تمام انتقاد می‌کند.

چون سخن به اینجا می‌کشد که این پریشانیها ناشی از ناشناخت تعالیم واقعی دین است و تا مردم حقیقت دین را بازنشناسند و بدان رجوع ننمایند نمی‌توانند از این نابسامانیها رهایی یابند، این مساله مطرح می‌شود که پس اسلام درست کدام است و کدام دگرگونیها در آن راه یافته است؟

این جا باز سخنهای گونه‌گون پیش می‌آید، از انتشار خرافات و از گرایش به لهو و لعب بشدت انتقاد می‌شود و در پایان مجلس وقتی منشی جلسه از مجموع مذاکرات نتیجه می‌گیرد و قرار می‌شود جمعیت برنامه‌ای برای اصلاح حال مسلمانان در نظر گیرد و مرکزی در مکه بوجود آورد و در شهرهای دیگر چون آستانه و تهران و تفلیس و کابل و سنگاپور و مراکش نیز شعبه‌هایی ایجاد کند، اسباب عمده نابسامانیها و پریشانیهای دنیای اسلام را اعتقاد به جبر، ترك سعی و عمل، فقدان آزادی و استغراق در جهل و نومیدی می‌داند.

این ملاحظات نشان می‌دهد که آنچه برای کواکبی مطرح است اندیشه در باب احوال مسلمانان عالم و سعی در بیداری آنها و رهاییشان از نابسامانیهایی است که در تمام دنیای اسلام از مراکش تا سنگاپور هست و بدینگونه، هدف واقعی او اتحاد عربی نیست، اتحاد اسلامی است که مانع عمده نیل بدان غیر از جهل و اختلاف عامه مسلمانان، اغراض فرمانروایان و تمایلات استبدادی آنهاست.

با آن که **ام‌القری** در واقع داستان یك طرح خیالی بیش نیست، «حقیقت‌نمایی» در آن به اندازه‌ای است که برخی محققان آن را گزارش واقعی یك مجمع مخفی اتحاد اسلامی در مکه دانسته‌اند و بهانه به خیالپردازان و قصه‌سازان داده‌اند تا در باب ریشهٔ این جمعیت و ترکیب آن خویشتن را تسلیم پندارهای بی‌سرانجام سازند. اما کواکبی که برای رهایی مسلمانان از جهل و اختلاف، مبارزه با استبداد فرمانروایان را بیش از هر چیز لازم می‌یافت در یك رساله دیگر خویش کوشید تا ماهیت استبداد و ویژگیهای آن را بررسی کند ــ **طبایع‌الاستبداد**.

سید عبدالرحمان کواکبی در خانواده‌ای از علما و سادات بزرگ حلب در سوریه به دنیا آمد (۱۲۶۵=۱۸۴۸) و با آن که در کودکی یتیم شد، به سعی خاله‌اش که اهل ادب بود و مخصوصاً به سرپرستی دایی‌اش که خود یك چند مربی عباس حلمی خدیو مصر گشت، در انطاکیه از تربیت خانوادگی پرمایه‌ای بهره یافت. خاندان او که بنی‌الکواکبی یا بیت کواکبی خوانده می‌شد از قرن نهم هجری در شهر حلب می‌زیست و مدرسه کواکبی حلب هم منسوب به این خاندان بود. جد خانواده ظاهراً به طریقه شیخ صفی‌الدین اردبیلی نیای خاندان صفوی

انتساب داشت و همین نکته خاندان کواکبی را با تصوف و فرهنگ ایرانی نیز مربوط می‌داشت.

به هر حال سید عبدالرحمان چندی در حلب در مدرسه کواکبی به کسب دانش پرداخت و علاوه بر ادب عربی و فقه و تاریخ، زبان ترکی و فارسی را هم آموخت و هر چند از تعلم علوم جدید اروپایی نیز بکلی بی‌بهره نماند، ظاهراً با هیچ یك از زبانهای اروپایی آشنایی درستی نیافت.

سرزمین پدرانش که وی بخاطر انتساب بدان سید فراتی خوانده می‌شد در آن زمان جزء قلمرو عثمانی بود و استبداد شدید سلطان عبدالحمید در آن ایام ناخرسندیهای زیادی در تمام نواحی فرات و اراضی مجاور بوجود آورده بود. سید عبدالرحمان از جوانی به روزنامه‌نگاری علاقه یافت و فعالیت سیاسی را با فعالیت ادبی مقرون ساخت. سردبیر قسمت ترکی و عربی جریده معروف **الفرات** در حلب شد و سپس خود به کمك دوستان خویش به نشر مجله‌ای مستقل پرداخت.

در اوایل عمر یك چند در دادگاههای شرعی منشی و قاضی بود، و بعدها در عین اشتغال به فعالیت سیاسی به کارهای بلدی، بازرگانی و آبادانی علاقه نشان داد. مع‌هذا در همه کارها با استبداد و فساد عمال و حکام وقت مبارزه می‌کرد و طبعی پرخاشگر داشت. یك بار با عارف پاشا نام که از جانب سلطان عثمانی والی حلب بود در افتاد و مردم را بر وی شورانید. عارف پاشا هم وی را به ارتباط با بیگانگان متهم کرد و به زندان انداخت. هرچند کواکبی موفق شد محاکمه را در بیروت دنبال کند و خود را از این اتهام تبرئه نماید، اما اموالش همچنان در مصادره عمال عارف پاشا باقی ماند و سید ناچار شد با تحمل زیان بسیار، در اواخر عمر حلب را ترك کند و به مصر مهاجرت نماید.

در قاهره خدیو عباس حلمی که مثل سلطان عثمانی داعیه خلافت داشت سعی کرد از وجود او برای جلب حمایت بعضی شیوخ عرب استفاده کند. از اینرو کواکبی، تا حدی به تشویق و اصرار خدیو در این سالهای آخر عمر از مصر به کشورهای اسلامی و عربی، مسافرتهای طولانی کرد. به زنگبار و بلاد غرب و به بلاد هند سفر کرد و تا همین کراچی هم آمد و در ضمن این مسافرتها همه‌جا به تحقیق در احوال مسلمانان پرداخت. در بازگشت به مصر ظاهراً آهنگ دیار مغرب داشت

که مرگ به سراغش آمد (۱۳۲۰=۱۹۰۲).

زندگی کواکبی بیشتر در فعالیت روزنامه‌نگاری و سیاسی گذشت. غیر از همکاری طولانی در نشر روزنامه **الفرات**، حاصل این فعالیت نشر مجله‌ای بنام **الشهباء** بود که آن را با همکاری هاشم‌العطار منتشر کرد و چون این مجله به دستور والی حلب توقیف شد، مجله‌ای بنام **الاعتدال** را یك چند به جای آن نشر داد.

دو اثر عمده او **ام‌القری** و **طبایع‌الاستبداد** هم هر دو در دوران اقامت سوریه بوجود آمد. **ام‌القری** را نخست مخفیانه و با نام مستعار نشر نمود و **طبایع‌الاستبداد** هم بصورت یك سلسله مقالات در مجله‌ای به نام **المؤید** انتشار یافت. آثار دیگرش نیز شامل یادداشتهایی بود که ظاهراً هرگز مجال انتشار پیدا نکرد.

کتاب **طبایع‌الاستبداد** کواکبی در آنچه به دنیای اسلام ارتباط ندارد، مخصوصا از کتابی **دربارهٔ استبداد** اثر ویتوریو آلفیه‌ری ایتالیایی مأخوذ است و ظاهرا یك ترجمه‌ی ترکی آن کتاب در این زمینه منشأ الهام وی بوده باشد.

آلفیه‌ری نویسنده و نمایشنامه‌پرداز ایتالیایی (۱۸۰۳ـ۱۷۴۹) این نفرت نسبت به استبداد را که در رساله وی بنام *Della Tiranide* همه جا پیداست مخصوصا به مطالعه آثار آزاداندیشان عهد روشنگری از جمله روسو، ولتر، و مونتسکیو نویسندگان فرانسوی مدیون بود.

نویسنده ایتالیایی که خود در اواخر قرن هجدهم در فرانسه شاهد انقلاب ضد استبدادی بود، در این رساله نه فقط استبداد فرمانروایان و کشیشان را محکوم می‌کرد، بل استبداد انقلابیان را هم که خود در حکم نفی انقلاب آنها محسوب می‌شد، در خور اعتراض می‌یافت. مع‌هذا رساله‌ی وی امروز بیشتر، از لحاظ طرز بیان جالب بنظر می‌آید و در نقد و تحلیل منشأ قدرت و شناخت ریشه‌های واقعی استبداد اهمیت فوق‌العاده‌ای ندارد. در صورتی که چهار قرن قبل از وی یك متفکر ایتالیایی بنام لینو سالوتاتی رساله‌ای **در باب حاکم مستبد** *(De Tyranno)* نوشت (حدود ۱۴۰۰ میلادی، که طی آن مسأله منشا قدرت را با دقت و صراحت بیشتری مطرح کرده بود و مخصوصا به این نکته تکیه کرده بود که حکومت عادل و درست نه فقط می‌بایست در عمل قانونی باشد، بل لازم است

خود آن نیز از یك منشا قانونی که اراده ملت است پدید آمده باشد.

در هر حال آلفیەری در رساله خویش بیشتر، ازآرای روسو و ولتر و مونتسکیو متأثر بود و شاید رساله مختصر و معروف لابویسی تحت عنوان ضد واحد که نویسنده در طی آن تسلیم به قدرت جبار مستبد را خلاف شهامت اخلاقی و شرافت انسانی خوانده بود نیز در بسط و تقویت این طرز اندیشه در ذهن وی تأثیر قابل ملاحظه‌ای داشت.

در بین اسباب و عوامل عمده‌ای که موجب اقدام آلفیەری به تصنیف این رساله شد غیر از مسافرت انگلستان و مشاهده طرز حکومت آن جا، ملاحظه انقلاب فرانسه و آشنایی با اقوال خطبای انقلابی آن عصر را باید یاد کرد. کتاب روح‌القوانین اثر مونتسکیو نیز ظاهراً در بررسی و تحلیل انواع حکومتها، برای وی تا حدی سرمشق بحث واقع شده است چنان که رساله معروف شهریار اثر ماکیاولی هم در بررسی طرز تلقی طبایع مستبد از میراث حکومت ظاهراً تأثیر قابل ملاحظه‌ای در پیدایش کتاب آلفیەری داشته باشد.

بدون شك تمام رساله طبایع‌الاستبداد را نمی‌توان به تأثیر کتاب آلفیەری منسوب کرد و برخلاف آنچه بعضی محققان پنداشته‌اند کواکبی در این رساله خویش تنها به نقل آرای آلفیەری بسنده نمی‌کند. بعلاوه وی که خود غیر از ادب عربی با فرهنگ فارسی و ترکی هم آشنایی داشت، چگونه می‌توانست در تبیین پدیده استبداد رایج در شرق، از تأثیر اقوال حکما و متفکران اسلامی برکنار مانده باشد؟

خود وی در عین آن که سعی دارد استبداد سلاطین عثمانی را محکوم کند، می‌خواهد مسلمانان همه عالم را نیز به این نکته متوجه کند که آنچه احوال آنها را به نابسامانی کشانیده است به «اغیار» و «اقدار» مربوط نیست، بل ناشی از نقشی است که خود آنها در بوجود آوردن استبداد داشته‌اند.

کواکبی نشان می‌دهد که برخلاف بسیاری ادیان دیگر اسلام با شیوهٔ حکومت استبدادی هیچگونه توافق ندارد. نه طبقه‌ای خاص نظیر کشیشان ترسا رهبری دین را در دست دارند، نه رسم اعتراف به گناه و آیین بخشایش کلیسایی در آن هست. در قرآن کریم مکرر به لزوم مشورت در کارها اشارت هست و سیرت رسول خدا و طریقه خلفای راشدین هم نشان می‌دهد که در دوره قدرت واقعی

دین کارهای مربوط به زندگی و سرنوشت عامه بیشتر بر مبنای همین مشورت و شورا جریان داشته است.

البته آنچه وی از آن به ضرورت مراعات کامل در حقوق و مصالح عامه تعبیر می‌کند، روح دموکراسی اسلامی محسوب است، اما نسق اجرای آن باز از طریق مشورت با خواص و گزیدگان قوم تحقق می‌یافت که نزد فقها اهل حل و عقد خوانده می‌شدند. پس این که کواکبی این نظام را نوعی آریستوکراسی می‌خواند ظاهراً خالی از مسامحه‌ای نیست و شاید بتوان آن را نظام تیموکراسی بر اساس رای مبعوثان خلق خواند.

به عقیده کواکبی از وقتی در بین اهل حل و عقد مسلمانان اختلاف‌نظر پدید آمد، این نظام شورایی به استبداد تبدیل شد و در دنبال آن امر به معروف و نهی از منکر هم که مسلمانان بوسیله آن قدرت اولی‌الامر را می‌توانستند محدود کنند، ضایع ماند و هر صدایی که می‌توانست بر ضد استبداد اعتراض کند، به خاموشی گرایید.

درباره این نوع استبداد که در واقع باید تا حدی به سبب ضایع ماندن روح تعلیم اسلامی در دنیای اسلام شایع شده باشد، کواکبی خاطرنشان می‌کند که ویژگی آن مخالفت با علم، جلوگیری از تربیت نفوس، و سعی در اشاعه فساد است چرا که آنچه موجب می‌شود تا فرمانروای مستبد بر خلق مستولی شود و بدون رضایت آنها در هر آن چه به زندگی آنها تعلق دارد بر وفق مصلحت و مراد شخصی خود حکم براند، بی‌خبری مردم و جهالت آنهاست و چون تا وقتی مردم اخلاق عالی و تربیت درست دارند در جهالت نمی‌مانند، حاکم مستبد سعی می‌کند تا به هر نحوی هست عامه را در جهالت و بی‌خبری نگه‌دارد و بدینگونه ادامه و استمرار حکومت استبدادی خود را در بین آنها تأمین نماید.

در این جا نویسنده به مناسبت خاطرنشان می‌کند که وقتی شهزاده‌ای مستبد از اهل شرق آموزگاری از اهل سویس داشت که در تربیت وی اهتمام کرده بود. هنگامی که این شهزاده به فرمانروایی رسید، آموزگار سویسی به وی یادآوری کرد که ای کاش در تربیت و تعلیم ملت خویش اهتمام بجا آورید. شاهزاده جواب داد که این غیر ممکن است چون اگر من ملت را تربیت کنم حکمرانی بر آنها دیگر برای من آسان نخواهد بود.

به عقیده کواکبی آن جا که استبداد حکومت دارد، تربیت درست هم برای مردم ممکن نیست و فرمانروای مستبدی که می‌خواهد ملت برای وی برده‌ای گوش به فرمان باشد، البته دوست ندارد با اقدام به تربیت او این حس اطاعت و انقیاد بنده‌وارش را ضعیف کند. از اینرو اگر چیزی به وی تلقین می‌کند جز حس اطاعت و جز لزوم تمکین و تسلیم نیست.

به همین سبب مستبد فرمانروا قول کسانی را که می‌کوشند دنیا را زندان مؤمن بخوانند و مردم را از سعی و عمل در امر دنیا بازدارند تایید و ترویج می‌کند. هدف این‌گونه تعلیم هم که بوسیله خدمتگران دستگاه استبداد به مردم القا می‌شود آن است که مردم تسلیم شدن به حکم حاکم مستبد را همچون شرط دیانت تلقی کنند و بدبختی و پریشانی خود و غلبه سلطان جبار را به مثابه حکم الهی و تقدیر آسمانی بپندارند.

این طرز تلقی از زندگی البته منجر به تباهی اخلاق خلق می‌شود. نه فقط در مردم احساسات انسانی را از بین می‌برد و حتی علاقه به نوع و عشق به وطن را در انسان خاموش می‌کند، بل حس مجد و شرف را هم که بخاطر آن آزادمردان از جان می‌گذرند در انسان ضعیف می‌کند و عشق به حیات را در نزد وی مانع از سعی در احراز شرف انسانی می‌سازد.

این جاست که سید کواکبی بر آنچه ابن خلـدون در تخطئهٔ قیام حسینی و مقابله وی با خلیفه و حاکم مستبد جابر دارد، اعتراض می‌کند. ابن خلدون ظاهراً برای دفاع از خلافت یزید خاطرنشان می‌کند که امام و یارانش چون با عده‌ای معدود بر خلیفه‌ای مقتدر و محتشم خروج کردند، خویشتن را به دست خود در تهلکه افکندند. این جا کواکبی با لحنی که از خشم و ناخرسندی او نسبت به استبداد حکایت دارد، بر مورخ و فیلسوف مغربی می‌تازد و می‌گوید حسین(ع) و یارانش معذورند چون آنها مردن در آزادگی را بر زندگی بدان‌گونه که امثال ابن خلدون در آن هستند ترجیح می‌دهنـد و همچـون پرنـدگان آزادی هستنـد که نمی‌توانند همهٔ عمر در تنگنای قفس بمانند و تخم بگذارند و جوجه پدید آورند. نه آیا این پرندگان آزاد خود را به کشتن می‌دهند و تن به اسـارت در قفس درنمی‌دهند؟

استبداد را کواکبی عبارت می‌داند از شیوهٔ حکومت مطلق انسانی که در

آن، حاکم در آنچه به رعیت مربوط است آنگونه که خودش می‌خواهد و بی‌آن که ترسی از بازجست و بازپرسی در میان باشد، تصرف می‌کند و برای رهایی از آن نیز اشاعه فکر آزادی و سعی در روشن کردن تدریجی اذهان را کواکبی بهتر از توسل به قهر می‌داند. اما استبداد را تنها منحصر به حکومت فردی نمی‌داند، حکومت جمعی را هم آن جا که مبعوثان آن خود را مقید به حدود قانونی نشمرند استبداد می‌داند و حتی استبداد آنها را از استبداد فردی زیانکارتر می‌یابد.

با آن‌که کواکبی در مقدمه کتاب تأکید می‌کند که در بیان **طبایع استبداد** نظر به حکومت خاصی ندارد، از شواهدی که جای‌جای در احوال حکومتها ارائه می‌کند پیداست که نظر به حکومت مستبد سلطان عثمانی دارد و وجود آن را نه فقط مانع عمده ترقی دنیای اسلام می‌شمارد، بل با روح تعلیم دین و با شیوه حکومت اسلامی مغایر می‌یابد. نه آیا اصرار و تأکیدی که اسلام در باب مساوات انسانها دارد، جایی برای استبداد انسانی باقی نمی‌گذارد؟

کراچی، فوریهٔ ۱۹۶۴

# اسلام در ایران

شکست قـاطع دولت ساسانی از اعـراب مسلمان که فصل تازه‌ای در تاریخ مستمرّ و طولانی سرزمین ایران بـرگشود در واقع عبارت بود از شکست دنیای قدیم فرس در مقابل نیروی اسلام: دیانت و رژیم جدیدی که مقارن اواخر سلطنت خسروپرویز جزیرة‌العرب را یکپارچه و متحـد کرده بود. در سرزمیـن دورافتادهٔ حجاز محمدبن‌عبدالله(ص) بنیانگذار این دیانت جدید تاریخ برای یك قوم مشرك که در آن زمان دائم در حال جنگ و نفاق بود آیین تازه‌ای آورده بود که پرستش الله ـ خدای یکتا ـ را تعلیم و تبلیغ می‌کرد. پیام این خدای یکتا که قرآن خوانده می‌شد و از طریق وحی بر محمّد(ص) فرود می‌آمد اعراب را به اسلام می‌خواند از حساب و عذاب خدا می‌ترسانید و در بعضی از آنها چنان شور و شوقی ایجاد می‌کرد که برای تسخیر دنیا ـ دنیای مجاور اعراب ـ و همچنین تسخیر آخرت ـ بهشت عدن ـ بنظر آنها کافی بود. حتی بعد از وفات محمّد(ص) (۱۱ هـ ق /۶۳۲ م) هم خلیفهٔ او ـ ابوبکر بن ابی قحافه ـ با وجود بحران ردّه که دین و حکومت مدینه هر دو را تهدید می‌کرد در نشر و تبلیغ اسلام ـ که محمّد(ص) آن را برای تمام عالم خواسته بود ـ دچار تردید و تزلزلْ نشد و نیـروی تازه نفس مسلمین عرب با وجود فقر و بی‌برگی و گرسنگی مستولی بر جزیرة‌العرب و شاید تا حدّی هم به همان سبب برای دست انداختن به دنیا و آخرت ـ در خارج از حدود و ثغور جزیره که خودش در پایان بحران ردّه دیگر بار یکپارچگی و اتحاد

قطعی یافته بود آمادهٔ فداکاری و مجاهده بود: آمادهٔ شروع جهاد مقدس در راه اسلام و حتی مبارزه با بیزانس و ایران.

در ایران، اعراب حتی پیش از اسکندر شناخته شده بودند(۱) و در عهد ساسانی از مغرب دیوار تیسفون دنیای عرب شروع می‌شد بعلاوه در داخل سرحدّات جنوبی ایران هم در این ایام بعضی قبیله‌ها از اعراب ساکن بودند چنانکه بموجب قول طبری(۲) شاپور اول عده‌ای از اعراب قبیلهٔ بکربن وائل را از کرمان رانده بود تجّار عرب و هم دزدان دریائی آنها نیز در سواحل خلیج فارس رفت و آمد دائم و حتی ظاهراً سکونت داشتند. سرزمین عرب‌نشین مجاور هم غالباً تحت نفوذ یا جزء قلمرو ایران محسوب می‌شد از جمله بحرین و قطیف از خیلی پیش تحت‌الحمایهٔ ایران بود و شاهپور دوم تمام سواحل غربی خلیج فارس را تسخیر کرده بود قبایل ازد ظاهراً از عهد اردشیر اول در عمان سکونت اختیار کرده بودند و تحت حکومت ایرانیها بودند. در بحرین طوایف تمیم و عبدالقیس و همچنین قسمتی از بکربن وائل همراه با هَجَر ـ مرکز بحرین ـ تحت نفوذ مستقیم ایران واقع بود. از زمان شاهپور دوم ملوك لخمی حیره در آنجا از جانب خود یك نفر امیر عرب می‌گماشتند و در اواخر عهد ساسانی غالباً یك تن از عمال عالی مقام ایرانی ناظر این امیر می‌بوده است(۳).

نواحی جنوب عربستان ـ تقریباً تا ظهور اسلام ـ غالباً جزءِ قلمرو ساسانیان بود و رعایای عرب در حوزهٔ قلمرو ساسانی حتی فعالیتهای تجاری داشتند(۴) مخصوصاً در تجارت زمینی با روم و مصر، از طریق بین‌النهرین و سوریه، و همچنین در تجارت با هند، از طریق یمن و بحرین، با ایرانیها همکاری می‌کردند چنانکه در بوجود آوردن بحریهٔ ساسانی وجودشان ظاهراً بی‌تأثیر نبود(۵) خسرو اول حتی به بهانهٔ کمك به سیف ذی یزن علی‌رغم بیزانس در امور یمن مداخله کرد و قوای ایرانی در آنجا جای حبشیها را گرفت حتی در دربار ساسانی یك نفر دبیر امور عرب هم در جزءِ سایر دبیران وجود داشت که سمت مترجمی هم با او بود و مواجب و جیرهٔ او را اعراب حیره به جنس می‌پرداختند(۶).

بدینگونه ایرانیها از خیلی قدیم با اعراب آشنائی یافته بودند حتی پیش از ساسانیان هم بعضی قبائل و طوائف عرب در نواحی مجاور دجله و فرات سکونت

گزیده بودند. اردشیر بابکان در همان ابتدای کار ولایت میسان را در مصب شطّ دجله و ساحل خلیج فارس از دست اعراب گرفت. رومیها و ایرانیها هر دو در طی جنگهای خویش از اعراب عراق و بین‌النهرین استفاده می‌کردند و گاه نیز با آنها مجبور به زد و خوردهای محلّی می‌شدند. شاهپور اول ساسانی در دنبالهٔ فتوحاتی که در سوریه و کاپادوکیه کرد هنگام بازگشت به ایران مورد حملهٔ اذینه ــ پادشاه عرب در پالمیر ــ واقع شد که دست نشاندهٔ روم بود و جنگ با او ــ بی‌هیچ نتیجه‌ای ــ یك چند فرمانروای ایران را مشغول داشت. ماجرای هتره یا الحضر نیز که آن را به اردشیر اول و شاهپور نیز نسبت داده‌اند هر چند جنگ با یك امیرنشین آرامی در بیابان جنوب نینوای قدیم بود در روایات عربی و اسلامی بعنوان یك ماجرای بین ایران و عرب ــ در دورهٔ قبل از اسلام ــ یاد شده است و عشق و علاقهٔ یك دختر عرب به شاهپور اول رنگ جالبی به داستان داده است که یادآور داستانی از اندرسن می‌نماید(۷).

اینکه هرمز دوم پادشاه ساسانی هم موفق به تنبیه اعراب متجاوز شده باشد محل تردید است ولیکن شك نیست که شاهپور دوم در قلع و قمع اعراب اهتمام بسیار کرده است اما اینکه در داخل عربستان تا حجاز و یثرب هم پیش رفته باشد بعید بنظر می‌آید.

محقّق است که شاهپور دوم ــ در مقابل تهدیداتی که اعراب به تحریك رومیها برای سرحدّات ایران فراهم می‌آورده‌اند ــ اقداماتی برای حفظ مرزها کرده است(۸). اما اینکه لقب عربی او ذوالاکتاف ــ که حمزهٔ اصفهانی معادل پهلویش را هوبه سنبا ذکر کرده است(۹) ــ ناشی باشد از رفتار خشنی که او با اسرای عرب کرده باشد با آنکه ظاهراً بر سنتها و روایات قدیم متکی است محل اختلاف است. در حیره، واقع در مغرب فرات امراء محلی عرب بودند از آل منذر یا خاندان لخمی که دست‌نشاندهٔ ساسانیان بشمار می‌آمدند چنانکه رقبای آنها ــ غسانیان ــ هم درشمال بادیهٔ شام تابع و تحت‌الحمایهٔ بیزانس بودند. این لخمیها در جنگ با بیزانس غالباً کمکهائی به ایران می‌کردند و نفوذ آنها در بعضی مواقع هم تا حدی مزاحم تلقی می‌شد چنانکه عمروبن عدی پادشاه حیره در یك موقع به حمایت مانویه برخاست(۱۰). و در اواخر حیره پناهگاه مسیحیت بود. در مسألهٔ جانشینی یزدگرد اول هم، امیر حیره بنفع بهرام گور، که گویند پرورش یافتهٔ خود

او بود، مداخله کرد و سواران او بزرگان و موبدان را که مخالف سلطنت پادشاه جوان بودند تهدید و مرعوب کرد. کواذ اول، با حارث بن‌عمرو بن حجر الکندی ـ که بر حیره استیلا یافته بود قرار گذاشت که قسمتی از عواید حیره از آن او باشد و او قبایل مزاحم بکر و تغلب را از تاخت و تاز به حدود ایران باز دارد. در زمان خسرو اول ـ انوشیروان ـ قبایل بکر به لخمیها ملحق شدند و حتی به همراهی منذر سوم با غسانیها هم جنگیدند. خسرو دوم ـ اپرویز ـ بموجب روایات عربی در هنگام فرار از پیش بهرام چوبین از نعمان ابو قابوس پادشاه لخمی یاری دید اما بعد که سلطنتش استحکامی یافت پادشاه لخمی را گرفت و در پای پیل افکند و دولت حیره را برانداخت. علت واقعی این اقدام غیرمحتاطانه خسرو دوم بـه درستی روشن نیست. اینکه نعمان اسب خـود را در هنگام فرار خسرو به او نداده باشد یا از دادن دختر خویش به یکی از خویشان فرمانروای ایران ابا کرده باشد بر فرض صحت دلیل کافی برای این اقدام خسرو نیست. شاید گرویدن امیر حیره به کیش یعقوبی نسطوریانی را که در دربار شاه نفوذ داشته‌اند به ضدیت با او و ترتیب دادن توطئه‌ای بر ضدّ او برانگیخته باشد. به هر حال خسرو امارت حیره را از دودمان لخمی گرفت و به عربی ـ نامش ایاس بن قبیصه طائی ـ داد یك نفر بازرس و مشاور ایرانی هم بر او گماشت که در روایات او را تخویرگان خوانده‌اند.

البته سقوط دولت پوشالی حیره را بزرگان و موبدان هم که از سابقهٔ آن دلخوش نبودند استقبال کردند اما چندی بعد واقعهٔ ذوقار که بین اعراب و ایرانیها روی داد نشان داد که برانداختن این دولت پوشالی تا چه حدّ دور از احتیـاط بوده است. دربارهٔ این پیروزی که اعراب در واقعهٔ ذوقار بدست آوردند، خودشان سر و صـدای بسیار کرده‌اند و اشعار و مفاخرات زیاد. قضیه این بود که قبایل بکر بـن وائل در مجاورت حیره از حاکم جدید این ولایت ـ ایاس طائـی ـ ناراضی شدند و بنای تاخت و تاز بسرحدّات ایران را نهادند چون نزدیك کوفهٔ امروز در محلی موسوم به ذوقار با دو دسته از اسواران ایرانی ـ هر یك شامل یك هزار نفر ـ برخورد کردند توانستند به کمك سلاحهـایی که نعمان قبل از رفتن نومیدانهٔ خویش به نزد خسرو دوم آنها را نزد رئیس شیبانیها از قبائل بکر بن وائل به امانت گذاشته بود مسلّح شوند و دسته‌های ایرانی را که تحت فرمان دو

تن به نامهای هامرز Hamarz و خنابرین Khanabarin بودند شکست سختی بدهند و فرماندهان ایرانی را کشته اسوارانشان را پراکنده سازند. تاریخ وقوع این حادثهٔ مرزی بدرستی معلوم نیست و بعضی گفته‌اند اندکی بعد از غزوهٔ بدر بوده است امّا احتمال قوی آن است که پیش از بعثت پیغمبر و در بین سالهای ۶۰۴ و ۶۱۱ م روی داده باشد(۱۱) به هر حال بکریها بعد از وقعهٔ ذی‌قار گستاخ شدند و در هر فرصت به حدود ایران تاخت و تازهایی کردند. مخصوصاً که نبودن دولت لخمی غالباً جسارتهای آنها را بی‌تنبیه می‌گذاشت و البته نمی‌توان گفت وجود این دولت پوشالی برای جلوگیری از حملهٔ مسلمین به ایران مفید بوده است و یا می‌توانسته است مانعی باشد برای سقوط دولت متزلزل و انحطاط یافتهٔ ساسانی، لیکن به هر حال نبودن این حایل از اسباب جرأت یافتن اعراب مجاورمرز بوده‌است در شروع تجاوز به خاك ایران. خاصه که در بحبوحهٔ تزلزل و ناامنی بعد از شیرویه پادشاهان و مدعیان سلطنت فرصتی مناسب برای دفع آنها نیافتند. در واقع در دنبال عده‌ای از پادشاهان ضعیف کم دوام که بعد از شیرویهٔ پدرکش در ایران سلطنت کردند در همان سالی که رسول خدا(۱) در مدینه وفات یافت یزدگرد بن شهریار در اصطخر فارس در معبد ناهید تاج بر سر نهاد جایی که چهارصد سال پیش از او جدّ بزرگش اردشیر بابکان تاجگذاری کرده بود. اما جلوس او مواجه شد با ظهور اعراب در صحنهٔ حوادث عصر که تقریباً تمام قلمرو دولت کهن‌سال ساسانی را ـ به استثنای مکران و کابل در مدتی کمتر از یك ربع قرن فتح کردند.

اولین برخورد واقعی بین ایران و عرب در عهد خلافت ابوبکر روی داد. و در دوران عمر و عثمان این برخورد جریان منظم و هدف روشن یافت. در دورهٔ ابوبکر ازیمامه که خالدبن ولید سردار معروف ابوبکر در آنجا اشتغال به سرکوبی بقایای اهل ردّه داشت تا به حدود حیره که قلمرو ساسانی از آنجا شروع می‌شد قسمت عمدهٔ اراضی در دست بدویهای بکر بن وائل بود که خود آن به طوایف متعدد تقسیم می‌شد و همهٔ آنها جزء قبایل ناراحت متجاوزی بودند که آبادیهای سرحدی ایران را که عناصر ایرانی با نبطیها و اعراب در آنها مخلوط و مجاور

بودند تهدید می‌کردند و استحکامات سرحدی حیره تا حدی برای دفع مزاحمت آنها بوجود آمده بود.

طوایف عمدهٔ بکر بن وائل که مقارن این ایام در نواحی فرات به خاك ایران دستبرد می‌زدند عبارت بودند از شیبان عجل قیس و تیم‌اللات. مخصوصاً شیبانی‌ها و عجلیها از حدود حیره ـ در نزدیك محل کنونی نجف ـ تا ابلّه نزدیك مصب شطّ ـ در این ادوار فترت دائم در داخل ثغور ایران تاخت و تاز می‌کردند. در رأس شیبانیها مثنی بن حارثه بود که در نواحی مجاور حیره تاخت و تاز می‌کرد و عجلیها هم که در حدود ابلّه ـ و بصره ـ بر آبادیهای ایران دستبرد می‌زدند تحت فرمان رئیسی بودند بنام سُوَیدبن‌قطبة ـ یا قطبة بن قتاده (پدرش؟) ـ این هر دو سرکردهٔ بکری در آن زمان بر دهقانان مجاور سرحدّ دستبرد می‌زدند و هرچه به دستشان می‌آمد می‌ستاندند و اگر کسی به تعقیب آنها برمی‌خاست به صحرا می‌گریختند(۱۲).

البته مثنّی جسورتر بود و قویتر و در جائی بنام خفّان ـ واقع در حاشیهٔ صحرا و در مجاورت حیره ـ چادر و خرگاه داشت و از آنجا جهت راهزنی و غارتگری به اطراف می‌رفت. در اوایل خلافت ابوبکر شیبانیها و سایر طوایف بکر ـ بن وائل هنوز با مدینه و خلیفهٔ مسلمین سر و کاری پیدا نکرده بودند و اسلام هم در بین آنها انتشاری نداشت اما وقتی قدرت مدینه ـ مخصوصاً بعد از اقدامات خالدبن‌ولید در سرکوبی اهل ردّه ـ تا به یمامه کشید طوایف مختلف بکر بن وائل ناچار بودند که یا با قبول اسلام خود را در مدینه به هم‌نژادان خویش ـ مسلمین عرب ـ ملحق کنند و یا به تابعیت و اطاعت دشمنان قدیم خویش ـ ساسانیها که در این اوقات ضعیف و انحطاط آنها آشکار شده بود ـ در آیند و چون از قدیم جانب صحرا را، گریزگاه و مفرّی برای خویش می‌دیدند و عادت کرده بودند از دست تعقیب ایرانیها بسوی صحرا و به میان اعراب بگریزند در این زمان باز خود را به اعراب بستند تا در تجاوز به سرحدات ایران بقدر کافی امنیت داشته باشند و از پشت سر تهدید نشوند. از این رو مثنی بن حارثه به مدینه پیش خلیفه رفت و اسلام آورد. بعد هم از خلیفه درخواست که تا او را بر کسانی از قومش که اسلام آورده‌اند امارت دهد تا او به همراه آنها در سواد عراق به نشر اسلام ـ ظاهراً در بین اعراب و نبطیهای مسیحی آن حدود ـ بپردازد ابوبکر هم برای او فرمانی

نوشت به همین مضمون و او به خفان آمد قوم خویش را به اسلام خواند و بدینگونه مثنّی خود را به مسلمین بست تا تقریباً تمام عرب را در تاخت و تازهایی که به آبادیهای سرحدّی ایران می‌کرد در پشت سر خویش داشته باشد. اما خلیفه که در کارهای خویش به یك بدوی تازه مسلمان نمی‌توانست بقدر کافی اعتماد داشته باشد بلافاصله به دنبال او خالدبن ولید مخزومی را ـ که نزد سپاه خویش سیف‌الله خوانده می‌شد و خلیفه نیز بدو اعتماد کافی داشت ـ نیز مأمور عراق نمود و به مثنّی هم امر کرد که از خالد فرمانبرداری نماید و او را یاری و راهنمائی کند.

خالد که کار اهل ردّه را در یمامه و بحرین پایان داده بود، بیشتر به قصد تنبیه اعرابی که با مرتدان جزیرةالعرب متحد و مربوط بودند به عراق آمد. در باب مسیر او یك روایت، که واقدی نقل کرده است آن است که وی از راه فید و ثعلبیه ـ بیابان عربستان ـ به حدود حیره آمد و روایت دیگر که قراین متعدد آن را تأیید می‌کند حاکی است که خالد از جانب بحرین آمد و از راه ابلّه به حیره رفت برحسب روایت اخیر در حدود ابلّه سویدبن قطبه بدو پیوست و خالد در نواحی فرات شروع کرد به جنگ و غارت. درحقیقت هرچند خالد به قول بعضی محققان(۱۳) نابغه‌ای نظامی از طراز اول بود اما جنگهای او درعراق بیشتر زد و خوردهایی بود با طوایف مسیحی عرب و تا حدی مکمّل کارهای او بود در تنبیه اهل ردّه.

در آن هنگام ابوبکر با گرفتاریهایی که در شام و فلسطین داشت ظاهراً هنوز به خیال حملهٔ به ایران نبود. روایات سیف بن عمر که بموجب آن ابوبکر خالد را ـ در دنبال اصرار مثنّی و با نقشه‌ای معین و بررسی شده جهت فتح ایران فرستاد ظاهراً از نوع رمان تاریخی و مشتمل بر حماسه‌های مبالغه‌آمیزی است که اعراب عراق در دورهٔ عباسی برای افزودن مفاخر خویش جعل کرده‌اند(۱۴) به هر حال خالد به امر ابوبکر اما در دنبال تنبیه مرتدین عرب از یمامه به بحرین به حدود عراق آمد و جنگهای او هم ـ که ترتیب و توالی و حتی تاریخ وقوع آنها مشکوك و محل اختلاف شده است ـ بیشتر با اعراب مسیحی آن حدود بود لیکن البته ضمن تصادم با اعراب این حدود نیز با دسته‌هایی از قوای سرحدّی ایران برخورد کرد و بین طرفین کار به جنگهای مستقیم محلی رسید از آن جمله یك تصادم عمده‌شان عبارت بود از جنگ معروف به ذات‌السلاسل در ناحیه‌ای بین بحرین و بصره ـ به نام حفیر و در محلی به نام کاظمه. مرزدار ایرانی این ناحیه

هرمز نام داشت، مردی تندخوی و خشن که گویند مخصوصاً نسبت به رعایای عرب بدرفتار بود و اعراب آن نواحی در غرور و بدخویی به او مثل می‌زدند. اینجا در برخوردی که بین خالد با دسته‌ای از سواره نظام ایران روی داد و ظاهراً شباهتی که صفوف آهن پوش سواره نظام ایرانی به یك زنجیر آهنین داشت(۱۵) نام ذات‌السلاسل را به این جنگ داده بود هرمز بدست خالد کشته شد و هزیمت بر افواج ایرانی افتاد. سهم غنائم که با خبر فتح به مدینه رسید خلیفه را خوشحال کرد هرچند هنوز اندیشه امکان شروع جنگ با ایران در خاطرش ـ که نگرانیهایی در سوریه و فلسطین داشت ـ نیاورد. چندی بعد در جایی به نام مذار ـ نزدیك محل کوت‌العمارهٔ امروز ـ باز یك تصادم بین فریقین روی داد. در این محل گریختگان لشکر هرمز به سرکردگی دو تن از صاحب‌منصبان خویش قباد و انوشجان که گویند از خاندان سلطنت هم بودند، جلوی خالد را سدّ کردند. سرداری دیگر هم ـ بنام قارن ـ از مدائن به یاری آنها رسید در تصادمي که روی داد هم‌قارن مقتول شد هم قباد و انوشجان. عده زیادی از ایرانیان کشته شدند بعضی هم به آب افتادند: درون نهری که ثني خوانده می‌شد. غنیمت زیاد بدست مسلمین افتاد و نیز اسیران بسیار از مجوس و نصاری. جنگ دیگری در ولایت کسکر روی داد ـ در محلی بنام ولجه در نیمه راه بین ابلّه و حیره. فرماندهٔ افواج ایرانی را روایات عرب بنام اندرزغر (= اندرزگر؟) خوانده‌اند که باید عنوانی باشد. در افـواج اندرزغر غیر از اسواران ایرانی عده‌ای از اعراب مسیحی ـ از عجلیهای بکر بن وائل ـ بودند. مطابق روایات خالد در این جنگ یك دلاور ایرانی را ـ که ملقب به هزار سوار بود ـ کشت. اندرزغر هم گریخت و در صحرا از عطش به هلاکت رسید. مسلمین فاتح شدند و غیر از ایرانیها عده‌ای از نصـارای عرب هم به اسارت افتادند و خالد راه حیره را پیش گرفت. جنگ دیگری در نزدیك انبار روی داد درساحل فرات و در قریه‌ای بنام الیّس. سردار ایرانی که دراینجا جلوی اعراب آمد جابان نام داشت و بکریهـای مسیحـی که در ولجه شکست خورده بودند نیـز بـا او بودند. تصادم در نزدیك نهری روی داد بنام «نهرالدم» و گویند سردار عرب ـ که از بی‌اعتنائی و خونسردی ایرانیها ـ بخشم آمده بود بعد از غلبه دستور داد از اسرا چندان بکشند که خون جاری شود و با آنکه نظیر این روایت را در طی فتوح به بعضی سرداران دیگر هم نسبت داده‌اند(۱۶) احتمال می‌رود که

این داستان را از روی اسم نهرالدم ـ محل وقوع حادثه ـ ساخته باشند.

سردارِ عرب ـ بعد از اینِ واقعه راه حیره را پیش گرفت. مرزبان حیره ـنامش آزادبهـ که پسرش قبلاً در یك تلاقی با خالد کشته شده بود گریخت. اعراب حیره ـ مسیحیان ـ متحصن شدند و وقتی محاصره جدّی شد حاضر به مصالحه شدند. مصالحه بر پرداخت خراج شد و بر اینکه اهل حیره جاسوس مسلمین باشند در نزد ایرانیها. این شرط اخیر را خالد با اهل الیّس هم کرده بود.

کار فتح حیره و غارت نواحی عرب‌نشین اطراف فرات تازه تمام شده بود که فرمان ابوبکر به خالد رسید که با همراهان خویش عازم شام شود و او نیز از حیره ـ یا از عین تمر ـ آهنگ شام کرد و از طریق صحرا خود را به کنار دیوار دمشق رسانید. این عزیمت خالد نشان می‌دهد که در خلافت ابوبکر هنوز فتح ایران مورد نظر نبود بلکه مشکل واقعی مسلمین در آن زمان، در دنبال حوادث اواخر عمر رسول خدا (=موته و تبوك)، عبارت بود از مسألهٔ شام. اما سقوط حیره بر دست مسلمین ایرانیها را هم بفکر چاره انداخت و یزدگرد جوان درصدد برآمد کار اعراب را جدّیتر تلقی کند و مثل شهروراز دفع خطر آنها را به سربازهای بیکارهٔ خوزستان یا خوك‌بانان سرحدّی واگذار نکند(۱۷). ازینرو بعد از چندین سال مسالمت و تحمل یزدگرد ظاهراً درصدد برآمد وی نیز ـ مثل شاهپور دوم ـ اعراب را تنبیه کند. این بار مثنی تنها بود با قوم خویش از بنی شیبان و عدّه‌ای اندك از اهل مدینه و خالد نیز به شام رفته بود. هنگامی که مثنی خود را در معرض تهدید قوای ایران دید به مدینه رفت برای درخواست کمك اما مقارن ورود او ابوبکر وفات یافت و عمر بن خطّاب به جای او نشست. خالد در شام مشغول بود و عمر هم از او رضایتی نداشت بعلاوه قسمت عمدهٔ سپاه مسلمین در شام بود و گرفتار مبارزه با بیزانس. ابو عبیدهٔ ثقفی که با وجود تشویق و ترغیب عمر بن خطّاب نتوانسته بود عده‌ای کافی برای جنگ با ایران جلب کند خواه ناخواه به عراق آمد و مثنیّ هم به امر خلیفهٔ جدید تحت امر او واقع شد. در ساحل فرات نزدیك محل کنونی کوفه بین اعراب با یك سردار ایرانی ـ نامش بهمن جادویه ـ تلاقی روی داد اردوی ابوعبید درساحلِ غربی فرات بود در جائی بنام مروحه و لشکر ایران در ساحل شرقی و در محلّی به نام قُسُ‌النّاطف بین این دو موضع هم بر روی فرات جسری بود و به همین سبب جنگ را جنگ جسر خوانده‌اند (۱۳ یا

۱۴ هجری) ابوعبید با لشکر خویش در این موضع با جسارت و تهوّری کم مانند از جسر عبور کرد و در آن سوی شطّ با ایرانیها در آویخت. دیدار فیلهایی که در لشکر ایران بود با نعره و بوی و منظرهٔ هولناك آنها اسبهای اعراب را رمانید. ابوعبید فرمان داد تا به فیلان حمله برند و خود به یك فیل سفید زخمی زد فیل بشورید و با خرطوم او را در ربودو بزیر پای افکند و بکشت. عربی از ثقیف که شاهد قتل هولنـاك رئیس ثقفی خویش بود برای آنکه اعراب مجبور به مقاومت شوند رفت و سر جسر را برید. اما اعراب وحشت‌زده فراری شدند. بموجب روایت، مثنّی در جلوی دشمن ایستاد تا اعراب به هر طریق بود با کمك بومیان جسر دیگری بستند و به سلامت از آن عبور کردند. نزدیك چهار هزار تن از اعراب در این واقعه کشته شدند مثنّی هم مجروح شد چنانکه چندی بعد از همان جراحت وفات یافت. عجب آنکه ایرانیها با آنکه فتح خود را به بهای تلفات زیاد بدست آورده بودند فراریان اعراب را دنبال نکردند.

بعد از این واقعه اعرابی که همراه ابوعبید از حجاز آمده بودند به مدینه بازگشتند: شرم زده و ناراحت. بعد از آن تا یك سال در مدینه هیچ کس به فکر جنگ با ایران نبود و مثنّی هم در حدود عراق کار عمده‌ای انجام نمی‌داد تا آنکه خلیفه ظاهراً وقتی که مسلمین از فتح دمشق در سوریه فراغت حاصل کردند اقدام به جنگ ایران را اجازه داد اما برای این کار داوطلب پیدا نمی‌شد عاقبت طوایف بجیله ـ که از مدتی پیش از ظهور اسلام در بین قبایل عرب متفرق شده بودند ـ به طمع غنائم بیشتر به همراه جریربن عبدالله بجلی و همچنین عده‌ای از بقایای مرتدان عرب ـ که ابوبکر با وجود توبه و بازگشتشان به آنها اجازه شرکت در جهاد نمی‌داد ـ آماده شدند و عده‌ای از اعراب عراق هم به مثنّی پیوستند و باز یك سالی بعد از وقعهٔ جسر اعراب آماده شروع جنگ با ایران شدند. در این میان ایرانیها که در این مدت یك سال از فیروزی خویش در جنگ جسر برای تعقیب و تنبیه اعراب هیچ استفاده نکرده بودند تحت فرمان سرداری ـ نامش مهران بن مهربنداد ـ در محلی بنام نخیله نزدیك کوفهٔ امروز که نهری از فرات موسوم به بُوَیب از آنجا می‌گذشت با اعراب مواجه شدند. مهران از جسری که بر روی آب بود گذشت و به اردوگاه اعراب تاخت. جنگ سختی روی داد و اعراب با وجود کشته شدن مسعود بن حارثه ـ برادر مثنی ـ ایستادگی کردند عاقبت

مهران کشته شد و لشکر بی‌سردار ایران روی به هزیمت نهاد مثنی سر جسر را گرفت و بسیاری از فراریان عجم هلاك یا اسیر شدند. غنیمت بسیار هم از غله و دواب و رخت و متاع بدست اعراب افتاد (اکتبر ۶۳۵) مسلمین در این جنگ تا حدی شکست جسر را جبران کردند. خبر این فتح توجه خلیفه را به عراق جلب کرد و ظاهراً عمر بعد از فراغ از واقعه یرموك شام درصدد برآمد که لشکر بیشتری روانهٔ عراق کند. البته تهیه و تجهیز چنین لشکری آسان نبود و خلیفه از تمام قبایل عرب برای جنگ با فرس یاری خواست حتی خودش از مدینه بیرون آمد به قصد آنکه فرماندهی مسلمانان را بعهده بگیرد اما در مشورت که با بزرگان قوم کرد از این قصد منصرف شد و سعد بن ابی‌وقاص خویشاوند و صحابی پیغمبر را به این مهم نامزد کرد. ایرانیها هم که از شکست در جنگ بُویب بخشم آمده بودند و شاید اطلاع از شکستی که بیزانسیها در شام از اعراب خورده بودند هم آنها را از اعراب به وحشت انداخته بود درصدد برآمدند این دفعه بطور جدی در مقابله اعراب بشتابند. رستم فرخزاد سپهبد آذربایجان مأمور این مقابله شد. در آن سوی فرات در قادسیه سپاه سعدبن ابی وقاص ـ که از راه شراف آمده بود ـ با سپاه رستم که از تیسفون خارج شده بود یك چند مقابل شدند. در باب تعداد قشون طرفین اختلاف روایات هست چنانکه تعداد سپاه اعراب را از شش تا سی و هشت هزار گفته‌اند و تعداد ایرانیها را از بیست تا سی هزار. ظاهراً نه عدهٔ اعراب با گرفتاریهائی که هنوز در شام وجود داشت می‌توانست بسیار باشد نه تعداد ایرانیها که با گرفتاریهای داخلی در مدت یك سال بعد از واقعهٔ جسر هم نتوانسته بودند اقدام عمده‌ای در تعقیب و تنبیه متجاوزین عرب بنمایند. یك مورخ ارمنی ـ سبئوس ـ تعداد ایرانیها را هشتاد هزار و تعداد اعراب را نه یا ده هزار گفته است به غیر از شش هزار نفری که از سوریه به یاری اعراب آمد و فقط در آخرین مراحل جنگ بدانجا رسید. با آنکه ارقام خالی از مبالغه نیست مسلم است که تعداد ایرانیها بطور قابل ملاحظه‌ای بیشتر بود(۱۸).

قادسیه شهر کوچکی بود در پانزده میلی محلّ کنونی کوفه واقع در حاشیهٔ صحرای طفّ. در آن زمان قلعه‌ای داشت با مزارع و نخلستانها و شهری سرحدی محسوب می‌شد. در نزدیك قادسیه در آخرین منزلی که دنباله‌اش به صحرای طف

منتهی می‌شد عذیب بود که چشمه‌ای داشت و بین آن تا محل قادسیه چهار و بقولی شش میل عربی فاصله بود. سعدبن ابی وقاص در نزدیك عذیب اردو زد و رستم فرخزاد در بیرون قادسیه. اما تا مدتی هیچ یك از طرفین در شروع جنگ شتابی نداشت. مخصوصاً رستم که وجود بادیه طف را برای اعراب پناهگاه خوبی دید و گمان می‌کرد چون اعراب در هر موقع ممکن است به بادیه بگریزند و در هر فرصت باز برگردند مذاکره با آنها و راضی کردنشان بنحو معقول بیشتر مفید است، با آنها به مذاکره پرداخت تا درست از مقصود نهایی آنها و سبب اقداماتشان به غارت و دستبرد در سرحدات ایران آگاه شود. اما وقتی رفت و آمد فرستادگان عرب که به جهت مذاکرات به درگاه او می‌آمدند ـ و گویند عده‌ای از آنها به اشارت رستم برای مذاکره حتی به تیسفون هم رفتند ـ نتیجه‌ای نداد رستم برخلاف میل باطنی خود بعد از چهار ماه مذاکره و تعلل بالاخره به جنگ پرداخت. در این هنگام صفوف سپاه ایران در کنار نهری بود، به نام عقیق و صفوف مسلمین بر دیوار قلعه‌ای نزدیك عذیب به نسام قُدَیس. جنگ فقط سه چهار روز طول کشید و این چند روز هم مطابق رسم قدیم عرب در نزد آنها هر یك نام مخصوصی یافت اکثر ظاهراً به مناسبت نام محل. در تمام مدت جنگ سعدبن ابی‌وقاص ـ که ورودش به قادسیه مصادف شد با وفات مثنی بن حارثه ـ به سبب دمل یا عرق‌النسایی که داشت نه بر اسب نشست و نه به میدان جنگ آمد بلکه بر بلندی‌ای ایستاده، از دور بر میدان جنگ نظارت می‌کرد. علی‌رغم تمام مجاهدات اعراب نزدیك بود جنگ ـ چنانکه انتظار می‌رفت ـ به فیروزی ایرانیها منتهی شود لیکن ورود بموقع قوایی که از سوریه به کمك مسلمین آمد با آنکه ظاهراً تعداد قابل ملاحظه‌ای نبود کار را بنفع اعراب تمام کرد. با اینهمه فتح اعراب هم ارزان به دستشان نیامد از آنکه تقریباً یك ثلث از تمام قوای آنها در این جنگ تلف شد چنانکه تلفات ایرانیها هم بی‌شك بسیار سنگین شد. رستم سردار ایرانی هم روز آخر کشته شد و لشکر ایران روی به فرار نهاد. غنائم بسیار به دست مسلمین افتاد که از آن جمله بود درفشی که اعراب علم کابیان خوانده‌اند.

در باب تاریخ درست واقعهٔ قادسیه در روایات اختلاف است از ۱۴ تا ۱۶ هجری گفته‌اند. ظاهر آن است که چند ماه بعد از واقعهٔ یرموك شام روی داد، در

اواسط سال ۱۶ هجری و این تاریخ با روایت الیاس نصیبینی هم که وقوع آن را در ماه ژوئن ۶۷۳ ضبط کرده (= جمادی‌الاولی ۱۶ هـ) موافق است(۱۹).

اهمیتی که نتایج این فتح برای اعراب داشت سبب شد که بعدها در اشعار و روایات راجع به آن مبالغه‌هائی بکنند و از اینرو در جزئیات اخبار راجع به آن باید به احتیاط سخن گفت. در هر حال بعد از فتح قادسیه دیگر سرزمین حاصلخیز سواد عراق برای اعراب مفتوح بود و تقریباً بلامانع در اینجا نیز ـ مثل سوریه ـ کشاورزان آرامی مسلمین را بعنوان رهاننده خویش تلقی کردند. دو ماه بعد سعد به دستور خلیفه راه مدائن کسری ـ پایتخت نام‌آور ساسانیان را پیش گرفت. مسلمین دیگر بی‌آنکه مقاومت قابل ذکری در سر راه خویش بیابند تا کنار دجله پیش رفتند جائی که در آنجا تیسفون ثروتمند، یا بقول اعـراب مدائن کسری ـواقع بود.

این مدائن ـ یا مـدیناتای سریانی ـ که از عهد پارتها وارث نقش سیاسی بابل عتیق شده بود در واقع مجموعهٔ هفت شهر بود نزدیك به هم، در دو جانب دجله که آنها را ماحوزه و ماجوزه‌ملکا می‌خواندند. باروهای بلند بر گرد مجموعهٔ این شهرهـا کشیده بودند و دروازه‌های استوار در آنها تعبیه کرده بودند. از این چند شهرویه اردشیر (بهره سیر اعراب ـ سلوکیه) درزیندان، ساباط و ماحوزه در مغرب دجله بود تیسفون اسبانبر و زومیگان که ویه‌اندیو خسرو (= انطاکیه خسرو) نیز خوانده می‌شد در سوی دیگر دجله ـ سمت مشرق آن ـ بود. پادشاه در کاخ سفید تیسفون اقامت داشت و ایوان مدائن ـ طاق کسری ـ در اسبانبر بود که جشنها و پذیرائیهای باشکوه خسروان در آنجا منعقد می‌شد. بعد از واقعهٔ قادسیه سعد به جانب مدائن راند و شهرهای غربی را در محاصره گرفت. اهل شهر متحصن شدند و مدت محاصره دراز کشید چنانکه در روایات گفته‌اند اعراب دوبار خرمای تازه خوردند و دو بار قربان کردند. به هر حال در مدائن قحطی افتاد و گویند کار به خوردن سگ و گربه کشید آخر اهل ساباط از در صلح در آمدند و جزیه را قبول کردند. ویه اردشیر را هم مردم تخلیه کرده بودند. وقتی اعراب به ویه اردشیر در آمدند کاخ سفید تیسفون از آن سوی دجله پیدا شد و از مسلمین بانگ تکبیر برآمد. بهار بود و دجله طغیان داشت جسرهائی را هم که بین ویه اردشیر و تیسفون بود ایرانیها تباه کرده بـودند. وقتی سرانجام راه عبور به آن

سوی دجله ـ از محلـی که عبور آسان بود ـ به اعراب آموختـه شد خود را به آب زدند و خونسرد و آرام از آن سوی آب بیرون آمدند چون نگهبانان تیسفون تازیان را نزدیك دروازه‌های شهر دیدند بانك برآوردند که «دئه‌وان آمدند!».

پیش از ورود اعراب یزدگرد با موکب و حرمسرای خویش که بالغ بر چند هزار تن می‌شد تیسفون را ترك کرده بود و با خزائن و اموال خویش بیرون رفته بود. خرّه زاد برادر رستم فرخ‌زاد هم که شهر را شاه به هنگام خروج خویش به او سپرده بود بعد از یك مقاومت کوتاه و مأیوسانه آن را واگذاشت و به آن سوی جبال زاگرس گریخت: به حلوان که یزدگرد نیز به آن سوی رفتـه بود. تیسفـون دروازه‌هایش را بر روی اعراب گشود و غنائمی که به نظر اعراب رؤیا و افسانه می‌نمود به چنگشان افتاد و بدویهای سپاه به روایت بلاذری از بقایای خزائن تیسفون و فرشها و ظروف و اسلحه و لباسهایی که در آنجا به دستشان افتاد خیره ماندند. گویند ـ در این هنگام ـ تعداد جنگجویان سعد به شصت هزار تن می‌رسید که سهم غنیمت هر یك دوازده هزار درهم شد. با آنکه در قبول این ارقام احتیاط شرط است پیداست که سهم غنیمت برای یك جنگجوی عرب ثروتی محسوب می‌شد.

سعد که در ورود به قصر کسری هشت رکعت نماز فتح خوانده بود و آیهٔ کم ترکوا من جنات و عیون را از باب عبرت و مناسب مقام از قرآن کریم(۲۰) بر زبان رانده بود در کهندز شهر مسجد ساخت و پایتخت چهارصد سالهٔ ساسانی یك چند مقر اردوی سعد وقاص سردار اسلام شد بعدها خلیفه بنا بر مشهور یك تن از موالی پیغمبر را ـ که ایرانی نژاد بود ـ به حکومت آنجا فرستاد: سلمان فارسی که نام ایرانی او برحسب روایات ماه‌به یا روزبـه بود. گویند در جوانی به عیسویت گرویده‌بودو درطی‌اسفار خویش‌در مدینه نزد پیغمبر به اسلام در آمده بود. روایات بعدی زندگی این حاکم ایرانی مسلمان را که چندی بعد از سقوط مدائن کسری در آنجا حکومت یافت ـ و برای معیشت خویش زنبیل بافی می‌کرد ـ نمونه‌ای از سادگی و فقر زاهدانه نشان داده‌اند. همچنین فتیان و صوفیه در وجود این مولای شیعه، صوفی اهل صفه، مشدود چهارم و استاد کل تمام‌اصناف‌را یافته‌اند چنانکه در عقاید شیعه نصیریه‌نیز نام او تجلیل مناسب یافته است و ـ قبراو درنزدیك بقایای طاق کسری هنوز یادآور سقوط مدائن کسری بردست قومـی است که فقـر و

سادگی، خلاصهٔ زندگی و تعلیم دینی پیغمبر آنها بوده است.

فتح عراق البته کار مسلمین را تمام نمی‌کرد زیرا مادام که ماد و خراسان و نیمروز ماوراءالنهر فتح نشده بود عراق هم ـ برای فاتحان تازه وارد ـ امنیت نداشت و هر زمانی ممکن بود یزدگرد ـ پادشاه فراری ـ یا یك مدعی دیگر قشونی تجهیز کند و عراق را بر اعراب بشوراند. از اینرو تعقیب یزدگرد و فتح بلاد مرکزی و شرقی ایران نیز برای اعراب ضرورت داشت.

در آن سوی جبال زاگرس که در واقع دنیای سامی بین‌النهرین را از دنیای آریایی ماد جدا می‌کرد در جلولا ـ نزدیك خانقین امروز و ظاهراً در محل قزل رباط فعلی ـ بازبین سعد که به دستور خلیفه درصدد تعقیب ایرانیها برآمده بود و بقایای قوای ایران که در این‌محل به‌سرکردگی یك‌تن از بزرگان ـ مهران رازی ـ گرد آمده بودند تصادم روی داد اما غلبه بهرهٔ اعراب شد با غنائم و اسیران بسیار. یزدگرد هم که در این زمان در حلوان بود ـ نزدیك جلولا ـ راه گریز پیش گرفت.

با وجود فتحی که حاصل شده بود عمر خلیفه مسلمین در این زمان به ادامهٔ فتوحات چندان رغبتی نداشت. به دستور او سعد نه در مدائن ماند نه در انبار ـ که آنجا را یك چند مقر لشکر خویش کرده بود. در شهرهای نواحی فرات غالباً تب و پشه موجب شکایت و ناراحتی اعراب حجاز بود. خلیفه به سعد نوشت که عرب مثل شتر است برای او بیابان و سبزه‌ای لازم است و زندگی در شهرها با طبع او سازگار نیست. سعد برای اینکه جایی مناسب جهت اقامت لشکر بسازد نزدیك حیره را انتخاب کرد و آن را در جانب راست فرات ساخت تا به دستور خلیفه بین اعراب عراق و مدینه پیغمبر هیچ مانع طبیعی ـ مثل رود و کوه ـ فاصله نباشد. بدینگونه بود که چهارده ماه بعد از فتح مدائن کوفه بوجود آمد. بصره هم قبل از آن به‌وجود آمده بود و لشکرگاه مسلمین بود در حوزهٔ سفلای فرات. این دو شهر مرکز پایگاه مسلمین بودند در عـراق و خلیفه در آغاز حال و در اولین ماههای بعد از فتح مدائن آرزو داشت بین بصره با فارس کوه آتشی فاصله باشد چنانکه می‌خواست بین کوفه و بلاد آن سوی جبال (= زاگرس) هم همواره جدایی باشد

لیکن نه ایرانیها که در عراق و سواد پایتخت قدیم و شهرهای پر ثروت خویش را از دست داده بودند راضی به این فرمول «وضع موجود» می‌شدند نه جنگجویان عرب که بوی غنیمت ـ و هم امید نیل به لذات بهشت ـ آنها را بیخود کرده بود قانع به‌سواد و عراق می‌شدند خاصه که تا یزدگرد امیدش قطع نشده بود «وضع موجود» هم برای اعراب نمی‌توانست اطمینان‌بخش باشد. از جمله وجود هرمزان که ظاهراً به یکی از هفت خاندان درجه اول ایران تعلق داشت که گویند خال شیرویه و خویشاوند یزدگـرد بود ـ در ایالت خوزستان برای اعراب بصره مایهٔ تهدید بود.

هرمزان شاه خوزستان بعد از واقعهٔ قادسیه به حوزهٔ فرمانروائی خویش در اهواز آمده بود و از آنجا به حدود میسان و دست میسان که در دست اعراب بصره بود تاخت و تاز می‌کرد. یزدگرد هم ظاهراً او را به این تاخت و تازها تشویق می‌نمود و شاید آنها ـ یزدگرد و هرمزان ـ در این هنگام بصره را که ظاهراً قوای کافی جهت مقاومت نداشت برای حمله به اعراب نقطهٔ مناسبی پنداشته بودند. در هر حال هرمزان در این اوقات مزاحم و معارضی بود قوی و محیل برای اعراب و قوای مسلمین به زحمت از عهده او برمی‌آمدند اما در مقابل اتحاد بین قوای بصره و کوفه از حدود میسان عقب رانده شد و چون مجبور به تقاضای صلح شد ناچار گردید قسمت زیادی از اراضی خود را به مسلمین تسلیم کند. بعد در دنبال اختلاف با یك قبیله عرب که در مجاورت قلمرو او می‌زیست مجدداً دست تجاوز به مساکن و اراضی اعراب دراز کرد اما باز ناچار شد به قبول صلح با شرایطی نامطلوب وقتی اهل فارس و خوزستان به تحریـك و تشویـق یزدگرد متفقاً به مقاومت با اعراب برخاستند و کار هرمزان بالا گرفت خلیفه نعمان بن مقرّن را به دفع وی گسیل کرد. در اربوگ جنگ در گرفت و هرمزان بعد از مقاومتی شدید ناچار به فرار شد هنگامی که نعمان به رامهرمز وارد می‌شد هرمزان به شوشتر رفت. نعمان هم به دنبال او روانهٔ شوشتر شد. در شوشتر هرمزان متحصّن گشت و ابوموسی اشعری که امارت بصره داشت مأمور دفع او شد و به دستور خلیفه از کوفه هم عده‌ای به او ملحق شدند. محاصرهٔ شوشتر طول کشید و اعراب ملول شدند عاقبت همکاری یك ایرانی ـ نامش سیا ـ اعراب را به درون شهر کشانید. به موجب بعضی روایات حتی بعد از تسلیم شوشتر هم هرمزان درون قلعه‌ای متحصن

شد و به مقاومت برخاست چون این محاصره نیز طولانی گشت اهل قلعه از نومیدی اهل و عیال خود را کشتند و با مال و متاع در شط ریختند تا دست اعراب به ایشان نرسد(۲۱) معذالك به سبب پافشاری اعراب هرمزان آخر مجبور به تسلیم شد (۲۱ هجری) اما به شرط آنکه او را نزد خلیفه فرستند.

محاصرهٔ شوشتر هجده‌ماه و به‌قولی دوسال طول کشید. هرمزان را به مدینه فرستادند با لباس و هیئت شاهانه و او در دیدار خلیفهٔ مسلمین از آن همه سادگی که در احوال و رفتار عمر دید به اعجاب افتاد. هرمزان بعد از گفت و شنودی که با خلیفه کرد با وجود امتناع از قبول اسلام به حیله از کشته شدن نجات یافت اما اندکی بعد مسلمان شد و مورد اعتماد خلیفه گشت چنانکه از غنائم جنگهای ایران هم بهره یافت و بعنوان مسلمان در مدینه باقی ماند. اما وقتی در سال ۲۲ هجری عمر به دست فیروز نام، یك نصرانی ایرانی که ابو لؤلؤ خوانده می‌شد هلاك گشت هرمزان مظنون به همدستی او واقع شد و به حق یا خطا بر دست عبیدالله بن عمر کشته شد. باری بعد از شوشتر نوبت به شوش و جندی شاپور رسید و بدینگونه خوزستان به دست مسلمین بصره مفتوح شد. فارس هم مورد تجاوز علاء حضرمی واقع شد که امارت بحرین داشت و اگرچه او کاری از پیش نبرد لیکن فارس هم ناایمن شد و معروض تاخت و تاز اعراب. بدینگونه برخلاف آنچه عمر آرزو می‌کرد هم مسلمین بصره ناچار از دریا عبور کردند و به فارس و خوزستان رفتند هم لشکریان کوفه از جبال زاگرس گذشته راه بلاد ماه را ــ که بعدها عراق عجم خوانده شد ــ پیش گرفتند. یزدگرد هم که تخت و تاج خویش را از دست رفته می‌دید تصمیم گرفت بعد از آزمایش جلولا یك بار دیگر قوای خود را تجهیز کند تا شاید اعراب را از عراق براند و یا لااقل دست آنها را از تعرض به بلاد ماه کوتاه کند از اینرو در ری فرمانی داد و سران و بزرگان مملکت را به مقابلهٔ اعراب خواند. نهاوند هم که جزء ولایت ماه بشمار می‌آمد برای این آخرین سنگر موضعی مناسب شناخته و تعیین شد. این شهر نهاوند واقع بود در جنوب جاده‌ای که دور از ارتفاعات الوند ولایت حلوان را به بلاد مرکزی ایران متصل می‌کرد و از اینرو است که در تاریخ سوق‌الجیشی ایران اهمیت مخصوصی یافت. به فرمان یزدگرد سپاهیان پراکندهٔ ایران از هر سوی به اینجا روی آوردند هم از ناحیهٔ فارس و هم از راه ولایات جبال. باری تجمع یك سپاه انبوه در نهاوند

البته برای اعراب کوفه تهدید بزرگی به شمار می‌آمد از اینرو عماربن یاسر ـ که در این هنگام بجای سعدبن ابی وقاص امارت کوفه داشت به خلیفه نامه نوشت و در دفع این خطر از وی یاری و چاره خواست. خلیفه که از این خبر بوحشت افتاده بود یك لحظه اندیشید که خود عازم عراق شود اما بعد منصرف شد و نعمان بن عمروبن مقرّن را ـ که عهده‌دار خراج کسکر بود به امارت لشکر کوفه فرستاد با فرمانی به این مضمون که از شام و عمان و بصره هم قسمتی از سپاه مسلمین در کوفه به‌وی پیوندند. نعمان باچنین لشکری ازکوفه بیرون آمد و راه نهاوند را در ولایت ماه پیش گرفت. در نهاوند مرکز ایرانیها جایی بود بنام وایخورد و محل اردوی اعـراب اسبیذهان نام داشت. چند روز دو لشکر مقابل یکدیگر بودند و جنگ روی نمی‌داد. آخر اعراب شایعه‌ای منتشر کردند که خلیفه مـرده است و آنها قصد بازگشت دارند. به این حیله ایرانیها را از سنگر بیرون کشیدند و در صحرا که میدان محبوب و گزیده برای بدویهای عرب بود ـ با آنها دست به جنگ زدند ظاهراً مددی هم به آنها رسید که در روحیهٔ قوم اثری مطلوب کرد. به هر حال جنگ سه‌روز طول کشید از چهارشنبه تا جمعه. نعمان در جنگ کشته شد و حذیفةبن الیمان ـ صحابی معروف ـ جنگ را دنبال کرد. قوای ایران در آخرین سنگـر خویش هم شکست خورد و فرار کرد. اهل نهاونـد متحصـن شدند اما عاقبت به صلح راضی شدند. باز غنائم بسیار به چنگ مسلمین افتاد که از آن جمله بود گنج نخارگان از خزائن کسری که قسمت عمده‌اش زیورهای گرانبها بود. با این فتح نهاوند ـ که اعراب بعدها آن را فتح‌الفتوح خواندند ـ آخرین مقاومت منظم سپاه ایران هم در مقابل مسلمین در هم فرو شکست و سقوط دولت ساسانی با وجود مقاومتهای محلی رؤسا و حتی با وجود تقلائی که یزدگرد جهت جمع‌آوری قوای تازه می‌کرد قطعـی شد و بدینگونـه بود که سرانجـام دولـت چهارصد سالهٔ ساسانی که تهدیدهای بزرگ روم و بیزانس و هیاطله را از سر خود دفع کرده بود به دست اعراب ـ و در حقیقت بوسیلـهٔ اسـلام که دیانتـی بود تاریخ‌ساز ـ ساقط شد. در باب اسباب واقعی این سقوط عبرت‌انگیـز که بی‌شك از وقایع مهم تاریخ جهان بوده است بحث بسیار شده است اما یك سبب آن بی‌شك شدت اختلافات طبقاتی رایج در ایران بود و عدم تعادل این طبقات. علت دیگر اختلافات دینی بود بعلاوه رواج تمایلات جبری و اعتقاد به قضا و قدر که

نتیجه مذاهب زروانی بود مردم را در آن احوال مستعد قبول شکست می‌داشت گذشته از آن وجود انواع رفض و زندقه و همچنین وجود دسته‌های نصاری در بین ایرانیها علاقه قوم را به حفظ آتشگاه و به دفاع از خاندان مذهبی ساسانی ضعیف می‌کرد و ضعف و فساد و طمع موبدان و مداخله آنها در امور راجع به حکومت هم سبب نفرت و انزجار بعضی طبایع می‌شد. غیر از اینها ضعف حکومت نیز که طی چهار سال هشت پادشاه‌را عوض کرده بود و فقر خزانه که تمامش صرف تجملات بیفایده و جنگهای بی‌هدف خسرو دوم شده بود در این امر تأثیر قوی داشت. خلاصه ضعف و انحلال قوای مادی و معنوی ایران که مخصوصاً در دنبال سوء حکومت خسروپرویز ظاهر و نمودار شد اسباب عمده بود برای شکست و سقوط ایران در مقابل هجوم قومی گرسنه و تازه نفس اما متهور و حادثه‌جوی که خود را مظهر مشیت خداوند و واسطهٔ نشر پیام و ارادهٔ او می‌دانست. محرك عمدهٔ اعراب هم در شروع جنگ البته ـ غیر از شوق و تعصب دینی ـ فقر بود و گرسنگی.عامل‌دیگر وعدهٔ پیغمبر بود که‌گنجهای‌کسری و قیصر را به این بدویهای گرسنه وعده داده بود. بعلاوه نشر اسلام وظیفه‌ای بود که حتی کشته شدن در راه آن ثواب شهادت داشت و بهشت(۲۲). خلیفه هم مسلمین را تشویق به جهاد می‌کرد مخصوصاً که بعد از ختم غائله رده تعداد مسلمین در عربستان و اطراف روز بروز افزایش می‌یافت و لازم بود که آنها را بسوی سرزمینهای تازه برانند تا هم شکمهاشان را سیر دارند و هم از جنگهای داخلی بازشان دارند. طریقهٔ جنگ کردن مسلمین نیز البته با آنچه نزد رومیها و ایرانیها متداول بود تفاوت داشت و برای مقابله با آنها در سرحدات ایران وجود اعراب مزدور حیره که با شیوهٔ جنگ و گریز عربی و با اسلحهٔ آنها بیشتر آشنا بودند مفیدتر بود تا سواران سنگین اسلحهٔ ایرانی.اما دولت حیره ـ از چندی پیش از این حوادث ـ برافتاده بود و اعراب سبك اسلحه‌ای که تمام سلاح آنها بار شترشان بود در مقابل سواران سنگین سلاح ایرانی غالباً با چالاکی و فرزی می‌توانستند شیوهٔ جنگ و گریز خود را همه جا بکار برند و از آن نتیجه بگیرند. جنگ نهاوند ـ که به شکست قطعی قوای حکومت ساسانی منتهی شد ـ اعلام سقوط قطعی ایران قدیم را همراه داشت و با آن فتح راه تمام بلاد ایران بر روی مسلمین عرب مفتوح شد.

فتح نهاوند در سنهٔ ۲۱ یا ۲۲ هجری آغاز دورهٔ جدید تاریخ ایران به شمار است چرا که بعد از آن دیگر مانع عمده‌ای در پیش مهاجمات اعراب باقی نماند و با آنکه پادشاه فراری و مرزبانان وفادوسپانان و کنارنگان و فرمانروایان مستقل محلی باز تا مدتها مانع پیشرفت سریع مسلمین بودند و روی‌هم رفته بعد از واقعهٔ نهاوند باز نزدیك پانزده سالی طول کشید تا تمام قلمرو ساسانی تقریباً به استثنای مکران و کابل به دست اعراب مفتوح گردد اما روی همرفته بعد از این فتح دیگر هیچ مقاومت منظم دسته جمعی در مقابل اعراب پیش نیامد و کار فتوحات مسلمین تدریجاً در داخل فلات ایران ادامه یافت. بعد از واقعهٔ نهاوند خلیفه برای آنکه یزدگرد را یك باره از خیال حمله و مقاومت منصرف دارد دسته‌هایی از اعراب کوفه و بصره را به تسخیر بلاد ایران مأمور کرد. این لشکرکشیها در ابتدا از مدینه رهبری می‌شد که مرکز خلافت مسلمین بود اما بعدها مخصوصاً از دو ولایت کوفه و بصره ـ که مرکز و ساخلوی عمدهٔ مسلمین مأمور فتح ایران بودند ـ تجهیز می‌شد. البته فتح سراسر ایران برخلاف آنچه از روایات سیف بن عمر برمی‌آید در دورهٔ خلافت عمر بن خطاب تمام نشد و در واقع تا اوایل عهد امویان بیش و کم دوام داشت(۳۳) تصرف قسمت عمدهٔ ولایت جبال ـ ماه یا مدیای قدیم ـ و جنوب شرقی آذربایجان در دنبالهٔ فتح مدائن و بوسیلهٔ قسمتهایی از سپاه سعدبن ابی وقاص انجام یافت. بعد از جنگ جلولاء سعدبن ابی وقاص لشکری به جریر بن عبدالله بجلی داده او را به تسخیر حلوان فرستاد ـ یك شهر قدیم واقع در مدخل گذرگاه زاگرس و در جای امروزی سر پـل زهاب که کواذ اول پادشاه ساسانی در آنجا ابنیه‌ای ساخته بود و تعمیرات و اصلاحاتی انجام داده. جریر حلوان را که آن زمان ناحیه‌ای بود حاصلخیز با چشمه‌های آب معدنی و باغها و بستانهای میوه به صلح فتح کرد (۱۹ هـ / ۶۴۰م) و از آنجا به فتح کرمانشاه شتافت که ظاهراً در دوران سلطنت ساسانیان مرکز ناحیهٔ ماه بشمار می‌آمد و آنجا را نیز به صلح گشود. دینور را هم ابوموسی اشعری حاکم بصره فتح کرد و بعد از آن ماسبذان را. بدینگونه نیمی از ولایات ماه به دست کوفیها فتح شد و نیمی به دست بصریها و از اینرو بعدها ولایت ماه که اعراب ولایت جبال و ماهین می‌خواندند ـ ولایت قدیم مدی ـ به امر خلیفه بعنوان اقطاع داده شد به جنگجویان کوفه و بصره. قسمت علیای آن ماه الکوفه

شد که مرکزش دینور بود و قسمت سفلایش که ماه البصره خوانده شد مرکزش کرمانشاه گشت. همدان هم در دنبال فتح نهاوند گشوده شد فاتح آن نیز به یك روایت مغیرة بن شعبه بود عامل کوفه یا جریر بن عبدالله که در مقدمه لشکر او بود. روایت دیگر حاکی است که آنجا را نعیم بن مقرّن گرفت که برادرش نعمان سرداری بود که در جنگ نهاوند مقتول شده بود. گویند نعیم در واج‌رود (= وروجرد، بروجرد؟) اسفندیاذ برادر رستم را با چند سردار دیگر مغلوب کرد. همین نعیم بن مقرّن بود که ولایت ری را هم فتح کرد. گویند در آن زمان حاکم ری سیاوخش بن مهران بن بهرام چوبین بود و ولایت ری بنا بر مشهور اقطاع خاندان مهران بشمار می‌آمد یزدگرد سوم هم بعد از آن جنگ جلولا از حلوان به ری آمده بود و در این شهر بود که آخرین دعوت و فرمان خویش را برای یك مقابلهٔ عمومی در برابر عرب صادر کرد. فرمانی که منتهی به جنگ نهاوند شد. اما بعد از آن جنگ شاهنشاه به جانب اصفهان رفت و ری در دست مرزبان محلی که از خاندان مهران بود باقی ماند. وقتی ری مورد تهدید اعراب شد سیاوخش مرزبان آن به مقاومت برخاست و از اهل دنباوند هم کمکهایی دریافت کرد لیکن مقاومت او نتیجه‌ای نداد یك نفر از نجبای ری/ـ فرحان بن زینبذ؟ ـ به مسلمین پیوست و همکاری او موجب غلبهٔ اعراب شد نعیم بن مقرّن هم در دنبال مقاومت سیاوخش شهر قدیم ری را بکلی خراب کرد و فرخّان را واداشت تا بجای آن شهر تازه‌ای بسازد. وقتی حاکم ری شکست خورد حاکم دنباوند ـ که عنوان روحانی مصمغان هم داشت ـ خود مستقلاً با اعراب مصالحه کرد بر اداء جزیه‌ای معادل دویست هزار دینار سالیانه و این مصالحه تقریباً یك قرن قلمرو مصمغان را از تجاوز اعراب حفظ کرد. باری تاریخ فتح ری در روایات به اختلاف آمده است از هجده تا بیست و چهار هجری و احتمال هست که قسمتهای مختلف ناحیهٔ ری تدریجاً فتح شده باشد. قزوین هم که عبارت بود از استحکاماتی چند جهت جلوگیری از تاخت و تاز دیلمها بعد از فتح نهاوند گشوده شد. گویند براء بن عازب آنجا را محاصره کرد و شهر تسلیم شد ( ۲۴ هجری ) تمام مردم هم اسلام را قبول کردند تا حدی برای رهائی از پرداخت جزیه و بعد از آن قزوین پایگاه اعراب شد برای جنگ با دیلمها که گاه تا حدود قم را نیز عرصهٔ تاخت و تاز خویش می‌کردند. از ولایات مجاور ساحل دریای خزر ولایت جرجان که در عهد

ساسانی شامل استحکامات مهمی بود در مقابل بدویهای شمال در زمان خلافت عثمان بوسیلهٔ سعید بن عاص حاکم کوفه مجبور به تسلیم و انقیاد شد (۳۰ هجری) اما فتح واقعی آن در عهد اموی شد به دست یزید بن مهلب (۹۸ هجری) که آن را از دست یك فرمانده ترك ـ بنام صول ـ گرفت. ولایت طبرستان هم در عهد خلافت عثمان بوسیلهٔ سعید بن عاص مورد حمله واقع شد. اما اعراب در آن زمان در آنجا پیشرفتی پیدا نکردند چنانکه مصقلة بن هبیره هم که در زمان معاویه با ده و بقولی بیست‌هزار نفر به طبرستان آمد قسمت عمدهٔ قوایش در کوهستانهای آن حدود تلف شد فقط بعدها در زمان سلیمان بن عبدالملك (۹۹ـ۹۶) خلیفهٔ اموی بود که یزید بن مهلّب ـ سردار عرب ـ در آنجا کرّ و فرّی کرد مع‌هذا فتح تمام ولایت در دورهٔ اموی پایان نیافت و این نکته نشان داد که یزدگرد با انصراف از رفتن به آن ولایت که فرمانروایان محلّی بدانجا دعوتش هم کرده بودند تدبیر صحیح و امید بزرگی را از دست داده بود. فتح آذربایجان هم بعد از فتح نهاوند و بوسیلهٔ عده‌ای از همان مجاهدین آغاز گشت. از جمله یك چند حذیفة بن‌الیمان در آنجا تاخت و تاز کرد و اردبیل را که مرکز آذربایجان و مقرّ مرزبان آن بود بعد از جنگ شدید اما عاقبت با صلح گشود و معاهده شد بر قبول جزیه. برحسب بعضی روایات هم بکیر بن عبدالله لیثی در آذربایجان کرّ و فرّی کرد و گویند اسفندیاذ برادر رستم فرخ‌زاد را هم در آنجا مغلوب و اسیر کرد. مع‌هذا اتمام فتح آذربایجان بوسیلهٔ عتبة بن فرقد سلمی صورت گرفت که بعد از فتح موصل و از همان طریق شهرزور و ارومیه (= رضائیه پیشین) و بعضی دیگر از بلاد آذربایجان را گشود. ولایت موقان (= مغان) را هم در قسمت سفلای ارس سراقة بن بکیر در ۲۱ هجری / ۶۴۲م به صلح گشود بعدها هم ولید بن عقبه و همچنین سعید بن عاص در آنجا تاخت و تازهایی کردند. مغیرة بن شعبه که از جانب عمر ولایت کوفه داشت از آنجا در صدد تسخیر خوزستان برآمد لیکن تسخیر آن ولایت بوسیلهٔ ابوموسی اشعری انجام یافت که از بصره بدانجا تاخت. البته با وجود مساعی و مجاهدات هرمزان در تمام خوزستان فقط شهر شوشتر که در آن زمان به سبب تأسیسات هیدرولیك و هم به جهت موقع سوق‌الجیشی خویش اهمیت خاصی داشت توانست در مقابل مهاجمین مقاومتی جدّی کند. ابوموسی بعدها از خوزستان به ولایت جبال ـ مدیا ـ لشکر فرستاد و صیمره و

سیروان و مهرجانقذق را فتح نمود و تا حدود قم هم تاخت و تاز کرد. ابوموسی همچنین احنف بن قیس را به تسخیر کاشان فرستاد و او آنجا را به جنگ فتح کرد. عبدالله بن بدیل را هم ظاهراً به دستور عمر به حدود اصفهان فرستاد. در این زمان مرزبان اصفهان مردی بود سالخورده که عنوان فاذوسپان داشت و گویند در هنگام هجوم اعراب چون اهل شهر حاضر به دفاع از آن نشدند فاذوسپان با عده کمی‌که همراه داشت شهر را واگذاشت و بیرون رفت اما چون اعراب به دنبالش رفتند باز آمد و با آنها صلح کرد بر اداء خراج و جزیه. بدین طریق اصفهان را عبدالله بن بدیل بنابر مشهور در اواخر عهد خلافت عمر فتح کرد (۲۲ هجری /۶۴۴م) و تا اوایل خلافت عثمان هم خودش در آنجا بود. لیکن روایات منسوب به اهل کوفه فتح این شهر را چند سالی پیش از این تاریخ قرار می‌دهد ۱۹ یا ۲۱ هجری ۶۴۰ یا ۶۴۲) آن هم به دست عبدالله بن عتبان.

باری چون بسیاری از بلاد ایران بعد از فتح شدن بوسیلهٔ اعراب باز در هر فرصت شورش می‌کرده‌اند غالباً مسلمین مکرر ناچار می‌شده‌اند که یك شهر را چندین بار مجدداً فتح کنند اختلافی که در باب تاریخ فتح و نام فاتح بعضی ولایات در روایات مختلف هست ظاهراً تا حدی از این رو است. ولایت فارس هم ــ که مهد دولت ساسانی و کانون بزرگ روحانیت زرتشتی بود ــ با آنکه از مسیر راههای سوق‌الجیشی به دور بود از همان ابتدا مورد هجوم اعراب واقع شد. چنانکه علاء بن الحضرمی عامل بحرین در سال ۱۹ هجری از راه دریا و ظاهراً برخلاف میل خلیفه به آنجا تاخت حتی اصطخر را ــ در شمال پرسپولیس قدیم ــ تهدید کرد اما چون حساب درستی از عده و تجهیزات نیروهایی که با شهرگ ــ مرزبان فارس ــ همراه بود نداشت توفیقی نیافت و فقط با زحمت فراوان و به کمك عدّه‌ای که به دستور خلیفه از بصره به یاریش آمده بودند توانست از طریق ساحل خلیج فارس به بصره عقب‌نشینی کند نزدیك چهار سالی بعد و در سال ۲۳ هجری/۶۴۴م بود که جانشین او عثمان بن ابی‌العاص مجدداً از طرف بحرین به فارس تاخت و برادرش حکم بن ابی‌العاص در نزدیك راشهر واقع در کنارهٔ دریا شهرك مرزبان فارسی را در طی جنگی که به موجب روایت بلاذری کمتر از جنگ قادسیه نبود مغلوب و مقتول نمود. ابوموسی اشعری با اهل بصره نیز به او پیوست و فرمانروای اصطخر با قشون عرب که از بصره و بحرین به آنجا تاخته

بود مصالحه کرد بر جزیه. بعد شیراز و همچنین نوبندجان ـ در شولستان ـ و دارابجرد و فسا مفتوح شد. در عهد عثمان هم عبدالله بن عامر امیر بصره اصطخر را از دست ماهك فرمانروای آنجا گرفت(سال ۲۸هـ/۶۴۸م) و سال بعد شهرجور (= فیروزآباد) را تسخیر کرد.

بدینگونه در سراسر بلاد ایران فتوحات مسلمین ـ با سرعتی بیش و کم محسوس و غریب ـ پیش می‌رفت و در حقیقت عراق و جبال و فارس در زمان عمر و اوایل خلافت عثمان به قسمی تحت نظارت فاتحان جدید در آمد و عامه بطوری وفاداری نسبت به رژیم سابق را از دست دادند که انقلابات اواخر عهد عثمان ـ و حتی جنگهای خونین داخلی عهد خلافت کوتاه علی(ع) ـ هم هرگز فرصت و مجالی به مدعیان احتمالی سلطنت ساسانی نداد که پشتیبانی معنوی برای فکر يك قیام عمومی بیابند و شاید يك بار دیگر بخت خود را برای تهیهٔ يك تلاش تازه جهت تجدید استقلال بیازمایند. مع‌هذا قیامهای محلی دائم و مکرر ظاهر شد و مخصوصاً بعد از قتل عمر ـ که در مدینه به دست يك ایرانی کشته شد ـ ایرانیها فرصت پیدا کردند برای نقض معاهدات صلح بکوشند و مکرر اعراب مجبور شدند که بلاد تسخیر شده را مجدداً فتح کنند. مخصوصاً تا یزدگرد سوم زنده بود با آنکه دائم در حال تواری از ولایتی به ولایت دیگر می‌رفت و در جستجوی وسیله‌ای برای جلوگیری از پیشرفت اعراب در ری و اصفهان و اصطخر و کرمان و سیستان و خراسان دائم بی‌نتیجه‌ای در بدر می‌گشت لیکن به هر حال وجود وی هنوز گهگاه مایهٔ امیدی بود. حتی بعد از مرگ او هم که به سال ۳۱ هجری ـ ظاهراً به تحریك ماهوی سوری مرزبان مرو ـ به دست يك آسیابان کشته شد باز اهل ولایات مستقل که تسلیم شدن به فاتحان و پیروی از رسم و راه آنها را خوش نداشتند در هر فرصتی با فاتحین به مخالفت برمی‌خاستند و مکرر بهانه پیدا می‌کردند تا پیمان صلحی را که با اعراب داشتند نقض کنند و به حیات سابق و رسم و عادت قدیم خویش رجوع کنند. چنانکه بعد از کشته شدن عمر بن خطاب مردم کوره شاپور خاست و کازرون سر به شورش برآوردند. همچنین بعد از کشته شدن عثمان (ذوالحجه سنه ۳۵هـ) و حضرت علی (رمضان سنه ۴۰هـ) و احیاناً هردفعه که والی بصره و کوفه عوض می‌شد برای ناراضیان فرصتی پیش می‌آمد جهت شورش. چنانکه در اوائل خلافت عثمان که سعدبن ابی وقاص برای دومین دفعه

امارت کوفه یافت در همدان و ری مردم بر اعراب شوریدند. سعد همدان را بوسیلهٔ علاء بن وهب فتح کرد و مردم را مجدداً به تأدیه خراج و جزیه واداشت اما آرامشی کـه با استفاده از اختلافات بین نجبای محلی ری برای سرکوب کردن شورش عـام در ری برقرار کرد (۲۵ هجری = ۶۴۶م) بی‌دوام بود. چنانکه اهل ری باز مکرر شوریدند و اعراب هم باز بارها به آنجا لشکر کشیدند و آخرین دفعه در زمان عثمان و در دورهٔ ولایت ابوموسی اشعری بودکه ری بوسیلهٔ قرظة بن کعب انصاری گشوده شد و آرام یافت. همچنین در دوره‌ای که ولیدبن عقبه به جای سعدبن ابی‌وقاص امارت کوفه یافت (۲۵ هجری) اهل آذربایجان فرصتی یافته سر به شورش برآوردند ولید هم مجدداً به آنجا لشکر کشید و تا موغان و طیلسان (طالشان) پیش رفت و حتی در ارمنستان هم تاخت و تاز کرد همچنین در فارس ظاهراً به پشت‌گرمی یزدگرد ـ که در اوایل خلافت عثمان در آن ولایت بسر می‌برد و هنوز درنظرغیر مسلمین مظهر وحدت قومی بشمار می‌آمد ـ مردم با اعراب به مقاومت برخاستند. اهل ایذج و قبایل بومی آن حدود ابوموسی اشعری والی بصره را بستوه آوردند جانشین او عبدالله بن عامر ـ که دایی زادهٔ خلیفه و جوانی بود بیست و پنج ساله ـ با شورش اهل فارس مواجه شد که عبیدالله بن معمر سردار عرب را در نزدیك اصطخر کشته بودند. عبدالله بن عامر لشکر به فارس برد و اصطخر را بعد از یك جنگ خونین فتح کرد اما وقتی به قصد دارابگرد و شهر گور (= فیروزآباد) رفت در آنجا شنید که باز اهل اصطخر شوریده‌اند. شهر گور را که ظاهراً یزدگرد در آنجا بود بگذاشت و باز به محاصرهٔ اصطخر شتافت این دفعه محاصره طولانی شد و اهل شهر دلیرانه مقاومت کردنـد. امـا عبدالله حصار شهر را با سنگ و منجنیق کوفت و گویند در استخر از خون کشته‌ها جوی خون روان کرد بسیاری از بقایای اساوره و اهل بیوتات قدیم ـ به موجب روایات ـ در این ماجرا کشته شدند (۲۸ یا ۲۹ هجری = ۶۴۸ بـ ۶۴۹م) و ارقام مبالغه‌آمیزی که در این واقعه راجع به تعداد کشتگان در روایات آمده است بین چهل تا صد هزار نفر را نشان می‌دهد. سال بعد هم شهر جور تسلیم شد با قبول خراجی به مبلغ ۳۳ میلیون درهم در سال. و چون اعراب بر فارس مستولی شدند یزدگرد راه کرمان را پیش گرفت که اعراب بصره و بحرین از چند سال پیش در آنجا هم برای وی امنیتی باقی نگذاشته بودند. و عبدالله بن عامر والی

بصره هم مجاشع بن مسعود سلمی را با لشکری به دنبال وی فرستاد. لشکر مجاشع قبل از وصول به سیرجان در بیمند در زیر برف و سرما تلف شدند اما خود او هر چند از هلاك رست باری یزدگرد را در نیافت و پادشاه نگون طالع که در کرمان هم به سبب تکبّر و تفرعن بیجای خویش مبغوض مرزبان آنجا واقع شده بود به خراسان به دنبال سرنوشت بدفرجام خویش شتافت (۳۰ هجری). مجاشع هم که یك بار قوای خود را در کرمان از دست داده بود دیگر بار به جمع لشکر پرداخت و سیرجان و جیرفت را گرفت. حتی حمله‌ای را که ایرانیها از هرموز به کرمان کردند دفع کرد. به هر حال در کرمان عده‌ای از ایرانیها از پیش هجوم وی فرار کردند و برای حفظ دین قدیم پدران خویش به سیستان یا خراسان گریختند یا پناه به کوهستانها بردند تا در آنجا دیانت زرتشتی خویش را حفظ نمایند. عبدالله بن عامر هم در تعقیب یزدگرد عازم سیستان شد که چند سالی پیش از آن اعراب در آنجا کرّ و فرّی کرده بودند. سیستان عبارت بود از ولایت قدیم درنگیانا که فرمانروای آن در این زمان استقلالی داشت و سگانشاه خوانده می‌شد. وقتی یزدگرد از کرمان رانده شد به سیستان آمد و حکمران سیستان به حمایت وی برخاست امّا چون شاه از وی به مطالبهٔ مالیاتهای عقب افتاده پرداخت سگانشاه از حمایت وی دست بداشت(۲۴). البته بدرستی معلوم نیست که در این زمان سگانشاه یك شاهزادهٔ ساسانی بود یا یك پادشاه محلی اما به هر حال علی‌رغم میل او سیستان از دست اندازی اعراب مصون نماند. عبدالله بن عامر که در کرمان بود ربیع بن زیاد حارثی را به سیستان فرستاد (۳۰هـ = ۶۵۰ـ۶۵۱م). ربیع از صحرای بین کرمان و سیستان ـ دشت لوت ـ گذشته به زالق که قلعه‌ای بود در پنج فرسخی سرحد سیستان رسید آن قلعه را به صلح از دهقان آنجا گرفت بعد هم قلعه کرکویه را ـ که ذکر آتش آن هم در سرود آتش کرکوی بوسیلهٔ تاریخ فارسی قدیم مجهول‌المؤلف سیستان برای ما باقی مانده است(۲۵) و همچنین قلعه‌ای را بنام هیسون بدون خونریزی تسخیر کرد. در بازگشت به زالق درصدد تسخیر زرنج برآمد ـ که چندی پیش با اعراب مصالحه کرده بود اما اکنون تسخیر مجدد آن ضرورت داشت ـ از زالق تا زرنج ربیع در هر جا تاخت و تازها کرد و فتوحات. مرزبان زرنج نامش اپرویز با قدرت از پایتخت خویش دفاع کرد اما عاقبت ناچار شد آن را به مسلمین تسلیم کند. گویند وقتی

برای مذاکره صلح نزد ربیع دعوت شد سردار عرب خود بر روی جسد کشته‌ای نشست و بر جسد دیگری تکیه داد یاران خویش را نیز فرمان داد تا هر یك بر روی جسد کشته‌ای بنشینند (بلاذری/۵۵۴) این منظره مرزبان را از اعراب ترسانید و در مذاکرهٔ صلح راضی به ادای مالی بسیار کرد تا از خشم قوم مصون بماند. بدینگونه ربیع با زحمت و مشقت تمام زرنج را که مرکز سیستان بود بگرفت و چند سالی هم در سیستان اقامت جست اما زرنج برای اعراب جایی آرام و مطمئن نماند چنانکه دو سالی بعد از فتح زرنج مردم آنجا براعراب شوریدند و نایب ربیع را با قوای ساخلویی عرب از زرنج بیرون کردند. عبدالله بن عامر هم لشکری به امارت عبدالرحمن بن سمره بدان جانب فرستاد و او دیگر بار سیستان را گرفت و بست و زابل را هم نیز تصرف نمود. دراین بین عبدالله عامر از طبسین که در زمان عمر به دست عبدالله بن بدیل خزاعی فتح شده بود احنف بن قیس را با دسته‌ای از سپاه بصره به تکمیل فتح قهستان روانه کرد. قهستان عبارت بود از یك منطقه کوهستانی شامل آبادیهایی چند محاط به صحراهای شوره‌زار و دراین زمان به موجب روایات مشهور هفطالیها برآنجا مسلط شده بودند. احنف در این ولایت که واقع بود بین حدود نشابور و هرات و سیستان و کرمان و عراق عجم یك چند تاخت و تاز کرد و بعد به دستور ابن عامر عازم طخارستان شد و در آنجا مروالرود و جوزجانان و طالقان و فاریاب را با جنگ و صلح گرفت و تا حدود خوارزم رفت. خود ابن عامر هم با سرداران دیگرش در خراسان بنای تاخت و تاز نهاد. جام و باخرز و جوین و بیهق را به جنگ گرفت. بعد از فتح خواف و اسفراین و ارغیان به نشابور تاخت. چند ماه آنجا را محاصره کرد و عاقبت به رهنمایی و یاری یك تن از حکام جزء محلی آنجا را گرفت پس از آن نسا و ابیورد وسرخس به دست اعراب افتاد. کنارنگ طوس ـ که خود او هم عبدالله بن عامر حاکم عرب بصره را به فتح خراسان دعوت کرده بود و هم سعید بن العاص حاکم کوفه را و ظاهراً با هر دو شرط کرده بود که هر کدام غالب شوند او را در قلمرو خویش به امارت نگه دارند ـ موکب مزاحم یزدگرد را که به آنجا رسیده بود با تقدیم هدیه‌ها از سر خویش باز کرد اما خود او در مقابل اعراب بصره که تا حدی خودش آنها را به این حدود کشانیده بود به صلح تسلیم شد. مرو شاهجهان که آخرین پناهگاه یزدگرد واقع شده بود در دست ماهوی

سوری بود ـ مرزبانی ظاهراً از خاندان بزرگ سورن. اما او نیز از ورود این مهمان ناخوانده ـ که به موجب روایات موکب پر دردسر و پر خرجی شامل چهار هزار تن اشخاص غیرجنگی چون دبیران، طباخان، بانوان، پیران و کودکان همراه داشت و از وی نیز مطالبهٔ مالیاتهای عقب افتاده را می‌کرد خشنود نشد و طخارها را بر ضد وی برانگیخت. شاه بدفرجام که از توطئهٔ ماهویه گریخت در بیرون شهر درون یك آسیاب دورافتاده طعمهٔ یك مرگ بی‌نام شد (۳۱ هجری / ۶۶۱م).

اتحاد ماهوی با طخارها البته قلمرو او را از دستبرد اعراب محفوظ نگه نداشت چندی بعد وقتی عبدالله بن عامر هرات را فتح کرد و برای تمام هرات و پوشنگ و بادغیس بر یك ملیون درهم مصالحه نمود مرزبان مرو هم کس نزد وی فرستاد به طلب صلح. صلح هم به قولی بر دو میلیون و دویست هزار درهم شد و به روایتی بر یك ملیون درهم نقدی و دویست هزار جریب جنسی: گندم و جو. ضمن قرارداد صلح شرط شد که مسلمین را در بین خود بپذیرند جزیه را هم خودشان بین خود تقسیم کنند و کار مسلمین فقط عبارت باشد از دریافت وجه. قولی هم هست که قرار صلح فقط بر ادای بندگان و جنس و چهارپا بود و بعدها آن را به نقد تبدیل و تسخیر کردند ماهوی سوری هم متصدی جمع‌آوری مالیات شد و در زمان خلافت علی علیه‌السلام به کوفه رفت و امام به دهقانان و ده سالاران و اسواران بنوشت و دستوری داد تا جزیـه خویش بدو دهند اما متعاقب آن در خراسان آشوب پدید آمد و ظاهراً نارضایی از تولیت ماهویه بود(۲۶).

باری ولایت طخارستان در همین اوقات بوسیلهٔ احنف بن قیس تسخیر شد و بدینگونه اندکی بعد از مرگ یزدگرد سوم تقریباً تمام خراسان در دست اعراب واسلام بود.

با اینهمه غالب این بلاد با یك دفعه فتح برای همیشه مفتوح نمی‌شد و غالباً مستلزم لشکرکشیهای مکرر می‌بود از اینها گذشته مقاومتهای محلی، مکرر و در هر فرصت مجال ظهور می‌یافت مخصوصاً در خراسان و سیستان که از مراکز عربی ـ کوفه و بصره ـ دور بود این تجدید لشکرکشیها غالباً لازم می‌شد. چنانکه یك سالی بعد از کشته شدن یزدگرد یك سردار محلی ایرانی ـ نامش قارن ـ در

قهستان بر اعراب شورید وی در طبسین و هرات و بادغیس یارانی جمع کرد و گویند که با چهل هزار تن به مقابله با اعراب خراسان شتافت. اما اعراب بر وی شبیخون زدند و قارن با عده زیادی کشته شد و عده‌ای هم از آنها به اسارت افتادند (۳۲ هجری).

اینگونه قیامهای محلی در اواخر عهد عثمان و سراسر سالهای بعد ـ که مسلمین عرب سرگرم جنگهای داخلی خویش بودند ـ مکرر اتفاق می‌افتاد و در همهٔ بلاد ایران نظیر می‌یافت. چنانکه بعد از کشته شدن عثمان ـ که در یك نارضائی عام در مدینه بقتل رسید (۳۵ هجری) ـ اهل اصطخر سر بشورش برآوردند و عبدالله بن عباس به فرمان پسرعمش امام علی بن ابی‌طالب ـ خلیفهٔ چهارم ـ عصیان آنها را در سیل خون فرو شست. چندی بعد (۳۹ هـ) هم خلیفه زیادبن ابیه را مأمور کرد که شورشیان فارس و کرمان را نیز ـ که عمال عرب خویش را رانده بودند ـ تنبیه کند. اهل نشابور هم در زمان خلافت علی (ع) نقض پیمان کردند و از پرداخت جزیه و خراج امتناع نمودند چنانکه امام آنها را به‌وسیلهٔ ارسال لشکر آرام کرد. بعد از قتل امام (۴۰ هـ) معاویه که بی‌معارض در شام خلیفه شد عبدالله بن عامر را ـ که در عهد خلافت وی برکنار شده بود ـ مجدداً به امارت بصره فرستاد و او عبدالرحمن بن سمره را به امارت سیستان گسیل کرد و قیس بن هیثم را به خراسان، تا آشوبهایی را که در هر دو جا بر ضد اعراب پیدا شده بود فرونشانند. وقتی هم زیاد بن ابیه از جانب وی امارت بصره یافت خراسان را ـ مثل عهد ساسانیها ـ بر چهار ربع تقسیم کرد و بر هر ربع حاکمی فرستاد تا وضع اعراب در خراسان بدینوسیله مستحکم شد. بعد از زیاد هم پسرش عبدالله بن زیاد و بعد سعید بن عثمان ـ یك پسر خلیفه سوم ـ که به امر معاویه به خراسان رفتند در آن سوی جیحون تاخت و تازهائی کردند بیشتر به قصد غارت و غنیمت. داستان جنگهای سعید در ماوراءالنهر تفصیلی دارد و رابطهٔ عشقی که گویند بین او و خاتون بخارا پیدا شد یك تصنیف عامیانه را به زبان آن روز اهل بخارا بوجود آورد که از آن به زحمت امروز نشانی باقی است. بعدها ابن سعید را که از ولایت خراسان معزول شد عده‌ای از اسرای ماوراءالنهر که در واقع آنها را بعنوان گروگان نزد خویش نگهداشته بود، وبعد همراه خویش به مدینه آورده بود در مدینه کشتند. اما خراسان و ماوراءالنهر باوجود اقامت و مهاجرت اعراب در آنجا

همواره میدانی آماده بود برای تاخت و تازها و کانونی مستعد برای نارضائیها. اما در بلاد غربی و جنوبی ایران به سبب پایگاه‌هایی که اعراب بعد از فتوح در نهاوند (جبال) و اهـواز (خوزستان) و شیراز (فارس) داشتند و همچنین به سبب نزدیکی این بلاد به دو مرکز بصره و کوفه اهالی بلاد مفتوحه کمتر مجال طغیان و سرکشی نسبت به اعراب را یافتند و در آن بلاد هر چند حکام و مرزبانان عهد ساسانی در آغاز حال به کمك لشکریان چریك و محلی خویش یك چند به مقابله با مهاجمین اهتمام نمودند اما عاقبت هر یك از آنها جداگانه تسلیم شدند یا با قبول جزیه و عقد مصالحهٔ جداگانه قسمتی از مزایا و مواریث خاندان خویش را حفظ نمودند. مع‌هذا مهاجرت کوچ‌نشینهای عرب به داخل بلاد ایران و نارضائی مردم از پرداخت جزیه سبب شد که اسلام تدریجاً برای عامه ـ که در آغاز فتوح غالباً بر دیانت سابق مانده بودند ـ هم مقبول شود و مجاورت اعراب قابل تحمّل گردد. در حقیقت در دنبال فتوح اسلامی مهاجرت اعراب هم در داخل سرزمین ایران شروع شد. البته از عهد ساسانیان و در دورهٔ قبل از اسلام نیز طوایف عرب در نواحی جنوبی و غربی ایران وجود داشتند لیکن در دنبال فتوح اسلامی سیل مهاجرنشین عرب به ایران سرازیر شد مخصوصاً از کوفه و بصره. در همان قرن اول هجری جاهایی مانند همدان، اصفهان و فارس محل توجه قوم شد نیز در حدود قم، کاشان، ری، قزوین و حتی آذربایجان، طوایف عرب سکونت جستند و همچنین قومس و خراسان و سیستان هم به سبب تناسب و توافق اقلیم مورد توجه گشت. در بین این جویندگان «مجال زندگی» کسانی به قصد جهاد در ثغـور می‌آمدند کسانی هم بودند که به سبب انتساب به شیعه یا خوارج نمی‌توانستند یا نمی‌خواستند در شام و عراق بمانند. بعضی از آنها ـ مثل آل‌سائب که به قم آمدند ـ چون در عراق مورد تعقیب حکام اموی بودند برای رهائی از آنچه مکروه طبعشان بود به این بلاد دور دست مهاجرت می‌کردند. البته ایرانیها با وجـود مغلوبیت مجاورت این مهاجرین را به رغبت نمی‌پذیرفتند چنانکه در مدائن هنگام ورود آنها را دئوا خواندند و در سیستان آهرمن. در اشروسنه بـه مجـاورت آنها راضی نمی‌شدند و در قم وقتی اعراب به نماز می‌ایستادند مردم می‌آمدند آنها را دشنام می‌دادند و گاه در خانه‌هاشان سنگ و پلیدی می‌انداختند. اما اعـراب تدریجاً در این بلاد تازه ملك وضیاع بدست می‌آوردند و مخصوصاً با اهل محل

ارتباط و معاشرت پیدا می‌کردند و بین آنها کار به اظهار دوستی و تملق هم می‌کشید و از راه تعدد زوجات و کثرت اولاد قدرت و عدّت به دست می‌آوردند تعصبات قبیله‌ای و حمایت عربی هم از اسباب مزید شوکت آنها می‌شد. در این مهاجرتها وضع جغرافیائی خراسان بیشتر از بسیاری نقاط دیگر با طرز معیشت عرب موافق بود و عرب به کمك شتر بخوبی می‌توانست در صحاری اطراف خراسان حرکت و نقل و انتقال کند در صورتیکه البته عبور از رودخانه و صعود از نقاط مرتفع برای او آسان نبود از این رو به قومس و خراسان توجه بیشتر کرد چنانکه در سنهٔ ۵۲ هجری، به موجب روایات پنجاه هزار مرد جنگی ـ با خانواده و عیال خویش به خراسان رفت که نصف آن از اعراب بصره بود و نصف دیگر از کوفه. البته وقتی تعداد جنگیان قوم پنجاه هزار نفر بود، ناچار تعداد سایر طبقات از زن و کودك و افراد غیرجنگی در آن میان از سه برابر این مقدار کمتر نبوده است و با همین حساب است که تعداد اعراب خراسان را در این کوچ به دویست هزار(۲۷) تخمین زده‌اند. گذشته از این کوچ در سنهٔ ۶۴ هجری نیز دستهٔ دیگر از طوایف عرب به خراسان آمده‌اند. این مهاجرین عرب البته بعضیشان در شهرها ـ و البته درمحله‌هایی مخصوص خویش ـ می‌زیسته‌اند لیکن بسیاریشان هم در واحه‌ها و صحاری خراسان همچنان زندگی بدوی سابق را که در جزیرةالعرب داشته‌اند ادامه می‌داده‌اند. قسمت عمدهٔ این اعراب اهل بصره بوده‌اند. در سیستان و مشرق خراسان غلبه با طوایف بکر و تمیم بود در صورتیکه در مغرب خراسان و حدود قومس غلبه با قیس بود. طایفهٔ دیگر که در این زمان کمی دیرتر از دیگران به خراسان آمده بود عبارت بود از طائفهٔ ازد. تعصب و اختلاف کهنه‌ای هم که از قدیم بین اعراب قحطانی و عدنانی وجود داشت. در بین این مهاجرین نیز پدید آمد همراه با تعصبات جاهلی و این امر از اسباب عمده بود در فراهم شدن موجبات سقوط دولت اموی در خراسان.

در طی جنگهایی که بین ایرانیها و اعراب مخصوصاً در فتوح سواد و عراق روی داد کسانی که در جنگ با مسلمین مقاومت شدید کرده بودند اگر مقتول نمی‌شدند به اسارت می‌افتادند و بعنوان غنیمت بنده و مملوك فاتحان بحساب می‌آمدند چنانکه بعد از ارسال خمس آنها جهت خلیفه باقی آنها تقسیم می‌شد بین محاربین. تعداد این اسرا ـ مخصوصاً در دورهٔ قبل از جنگ نهاوند ـ بسیار

بود از زن و مرد و فاتحان از وجود آنها برای کارهای سخت ـ مثل زراعت و بنائی و از زنها برای خدمات خانگی ـ استفاده می‌کردند. در جنگهای جلولا و خوزستان مخصوصاً تعداد زیادی اسیر ـ برده ـ بدست اعراب افتاد و یك تن از همین غلامان ایرانی ـ ابو لؤلؤ فیروز کـه غلام مغیرة‌بن‌شعبه بود نیز عاقبت به زندگی عمر ـ خلیفهٔ فاتح ـ خاتمه داد. احوال این بردگان البته در عراق و حجاز به هیچوجـه مطلـوب نبود هر چند اکثر آنها با اسلام آوردن آزادی خویش را بدست آوردند باز بعنوان موالی ـ بندگان آزاد شده ـ در ردیف سایر مسلمین غیر عرب ـ که نیز توسعاً موالی خوانده می‌شدند ـ مورد تحقیر و آزار اعراب مسلمان بودند. در هر حال اسلام آوردن ایران البته تدریجی صورت گرفت و سرعـت انتشار دیانت تازه برحسب نواحی مختلف و طبقات اجتماعی تفاوت داشت. قبول اسلام زندگی فردی و اجتماعی مردم را در بلاد مفتوحه عوض می‌کرد غیر از عقاید راجع به خدا و پیغمبر، آداب و رسوم و قوانین تازه جای آداب و رسوم و قوانین سابق را می‌گرفت و چون اسلام در تمام شئون و امور زندگی مقررات و نظامات معین داشت بسیاری از رسوم و عقایدی که با اسلام مغایر بود طبعاً با رواج اسلام منسوخ شد و تدریجاً از بین رفت. البته به اسلام گرویدن تمام اهل یك ولایت ـ نظیر آنچه در باب قزوین روایت شده است ـ بندرت اتفاق افتاده است و با آنکه در مغرب و جنوب ایران بعضی عناصر محلی، مثل زط و سیابیه و اساوره دیلم دسته جمعی اسلام آوردند وحتی باعنوان موالی در جنگهای داخلی ایران با اعراب یاری نمودند لیکن در بعضی بلاد خاصه فارس و جبال و گیلان و دیلم تا یك چند مردم همچنان از قبول استیلاء عرب خودداری نمودند و در بلاد دیگر نیز که اعراب به فتح آنها نائل شدند قسمتی از مردم آیین عرب را به آسانی نپذیرفتند و با قبول جزیه و خراج بر دیانت سابق خویش ماندند نهایت آنکه بعد از آنکه بلاد ایران بدست مسلمین مفتوح می‌شد مزایایی که گرویدگان به اسلام نسبت به سایرین ـ اهل ذمه ـ می‌داشتند به اضافهٔ اهتمام و مجاهده‌ای که فاتحین در آغاز امر در نشر و تبلیغ اسلام می‌ورزیدند سبب شد که تدریجاً مجوس ایران به قبول اسلام تشویق شوند. مخصـوصاً که طبقـات کارگران و پیشه‌وران اهل شهر برخلاف اهل بیوتات و خاندانهای اشرافی در این اوقات به تشکیلات روحانی و عقاید و مقررات موبدان چندان تعلقی نداشتند و چون این

طبقات به سبب مشاغل و اعمال روزانهٔ خود تصادم و اصطکاك دائم با قوانین و مقررات زرتشتی که ناظر به اجتناب از آلودن آتش و خاك و آب بود پیدامی‌کردند در نظر مغان و موبدان زرتشتی مردمی بی‌مبالات و شاید تا حدی سست اعتقاد به نظر می‌آمدند(۲۸) طبعاً دیانت تازه‌ای را که اعراب آورده بودند به مذاق خویش گواراتر و آسانتر یافتند و در واقع اسلام در عین آنکه رژیم طبقاتی ساسانی را از بین می‌برد با بعضی عقاید قدیم ایرانیها نیز تا حدی سازگاری داشت چنانکه اعتقاد به الله، ابلیس، ملائکه، یوم‌الدین، پل صراط، جهنم و بهشت و حتی اجراءمراسم پنجگانهٔ نماز در طی مدت شبانه‌روز همه شباهت ب عقاید و آداب آیین قدیم آنها می‌داشت از اینرو در قبول اسلام برای اکثر عامهٔ اهل ایران که شاهد قوت نفس و شوق و ایمان مهاجمین و ناظر فساد و ضعف تشکیلات مذهبی ساسانی بودند تدریجاً تردیدی باقی نماند. البته وقتی حکومت ساسانی ساقط شد کسانی از مردم که به موجب قرآن اهل کتاب شناخته می‌شدند ـ یهود و نصاری ـ بعنوان ذمی و معاهد همچنان در مقابل پرداخت جزیه بر دیانت سابق خویش باقی ماندند. مع‌هذا فتوحات اسلامی نزد آنها بشارتی تلقی شد چرا که اسلام آنها را هم از بیگاری و خدمات نظامی که در ایران بدان موظف بودند معاف می‌داشت و هم در اجراء مناسك دینی خویش ـ بیش از دورهٔ غلبه موبدان ـ آزادی می‌داد. اسلام در مقابل پرداخت جزیه، آنها را تحت حمایت خویش می‌گرفت در صورتیکه مقدار این جزیه غالباً از آنچه خود مسلمین بعنوان صدقه (= زکوة) می‌دادند چندان بیشتر نبود بعلاوه زنان، کودکان، فقیران، عاجزان و راهبان هم از آن معاف بودند. البته از اهل ذمه خواسته می‌شد که نسبت به اسلام و قرآن رعایت احترام را به جا آورند، با زنان مسلمان نکاح و زنا نکنند، هیچ مسلمانی را از آیین اسلام برنگردانند. کسانی را که با مسلمین جنگ دارند کمك نکنند. از این گذشته با آنها شرط می‌شد که خود را به لباس و شکل مسلمین در نیاورند، بناهاشان را از خانه‌های مسلمانان بلندتر نسازند، صدای ناقوس و بانگ دعاشان را بگوش مسلمانان نرسانند، آشکارا شراب ننوشند و صلیب برنگیرند، مرده‌هاشان را پنهانی و جدا دفن کنند. بعلاوه معبدهای تازه نسازند اسلحه برندارند و بر اسب سوار نشوند. پرداخت جزیه هم به حکم قرآن(۲۹) لازم بود که از جانب آنها با خاکساری و فروتنی همراه باشد. وقتی ذمی جزیه خویش را

می‌پرداخت مهری ـ غالباً از سرب ـ به جای رسید جزیه به او می‌دادند که به گردن می‌انداخت به نشانهٔ برائت ـ برائت ذمّه. با اینهمه حکومت اسلامی لااقل در آغاز فتوح در هر حال برای یهود و نصاری موافقتر و ملایمتر بود تا حکومت موبدان. البته عنوان اهل ذمه نخست اختصاص داشت به یهود و نصاری که در قرآن نام آنها بعنوان اهل کتاب یاد شده بود. بعدها پیروان زرتشت هم که مجوس خوانده می‌شدند علی‌رغم سختگیریهایی که عمر در آغاز فتوح می‌خواست نسبت به آنها معمول بدارد(۳۰) عاقبت به استناد آنکه گفته شد پیغمبر از مجوس بحرین قبول جزیه کرده‌است، در ردیف اهل‌کتاب شمرده شدند. با آنکه رسول خدا در باب مجوس تأکید کرده بود که با آنها همان رفتاری را بکنند که با اهل کتاب می‌کنند ـ سنّوابهم سنّة اهل‌الکتاب(۳۱) و دربارهٔ رفتار با اهل کتاب هم گفته بود که هرکس با آنها بدرفتاری کند در قیامت من با او داوری خواهم کرد(۳۲) معاملهٔ مسلمین با آنها در عمل برحسب سیاست خلفا و عمال تفاوت می‌کرد. چنانکه‌هر چند در اوایل فتوح گاه طرفین عهد را نقض می‌کردند اما بعد از عهد عثمان اهل ذمه در عراق و ایران غالباً آسوده می‌زیستند. جز درعهد حجّاج که حتی از راهبان هم جزیه می‌گرفت به این بهانه که به اعتقاد او آنها برای فرار از جزیه راهب می‌شوند. سایر عمال اموی ـ مخصوصاً در عراق ـ به پیروی از خلفای خویش سیاست معتدلتری نسبت به اهل ذمه در پیش می‌گرفتند چنانکه خالد بن عبدالله قسری هم به نصاری ـ که مادرش از آنها بود ـ محبت داشت هم نسبت به مجوس تسامح نشان می‌داد. حتی‌گویند سبب عزلش آن بود که مجوسی را بر مسلمین تولیت داده بود(۳۳). با این همه رفتار مسلمین نسبت به مجوس در دورهٔ اموی مخصوصاً در فارس و خراسان تدریجاً تحقیرآمیز و تحمل‌ناپذیر گشت همین نکته سبب شد که جمعی از آنها برای حفظ دیانت پدران خویش سرزمین نیاکان را رها کنند و از قلعهٔ سنجان واقع در خواف نشابور بیرون آیند و به قهستان جزیرهٔ هرموز روند و آخر از راه خلیج فارس به گجرات هند رهسپار شوند. داستان مهاجرت این عدّه که ظاهراً مقارن پایان قرن اول هجری انجام یافته است بعدها در یك منظومهٔ فارسی ـ بنام قصه سنجان ـ بوسیلهٔ یك شاعر زرتشتی کیقباد نوساری نظم شد که باقی است(۳۴). این مهاجران در سرزمین گجرات پناه یافتند و شصت سالی بعد باز دسته‌ای دیگر از مزدیسنان به آنها

ملحق شدند اعقاب آنها ـ که در هند پارسی خوانده می‌شوند ـ هنوز دیانت خود را حفظ کرده‌اند کسانی هم از مجوس ـ که در ایران باقی ماندند با پرداخت جزیه قرنها دین پدران را نگهداشتند اما در طی حوادث و قرون برای حفظ دیانت خویش سختیهای بسیار کشیدند.

با اینهمه پیروان سایر ادیان قدیم ایرانی ـ مانویه و حتی مزدکیه ـ هم در عهد استیلای عرب خیلی بیش از عهد ساسانی مجال خودنمایی پیدا کردند. مانویه در عهد امویها در عراق و حتی در خراسان فعالیتی محدود و پنهانی داشته‌اند. از جمله به موجب روایت ابن‌النـدیم(۳۵) در روزگار ولید بن عبدالملك و دورهٔ حکومت خالد بن عبدالله قسری مانویه در عراق و خراسان وجود داشته‌اند: حتی به موجب روایت وی از مدتها پیش از این تاریخ دربارهٔ خلیفهٔ مانی بین پیروان او اختلاف بوده است و فرقه‌ای از آنها به نام دیناوریه ـ که در آن سوی نهر بلخ می‌زیسته‌اند با خلیفه‌ای که در بابل بوده است مخالفت می‌ورزیده‌اند. همچنین در بین کاتبان حجاج یك تن مانوی بوده است که برای زاد هرمزد نام ـ شخصی که مدعی خلافت مانی بوده و دیناوریه نیز وی را تأیید می‌کرده‌اند ـ در مدائن صومعه و معبد ساخته بود در مقابل زاد هرمزد که پیشوای دیناوزیه بود سایر مانویه در این زمان مهریه خوانده می‌شدند منسوب به مهر نام که مقارن روزگار ولید بن عبدالملك خلیفه مانی بوده است و گویند خالد بن عبدالله قسری والی عراق اورا خلعت و خاتم بخشیده است و بر استر نشانده است. به هر حال اختلاف بین دسته‌های مانویه در این دوره حاکی است از آزادی نسبی مانویه در فعالیت، ظاهراً بی‌جهت نیست که در این زمانها زنادقهٔ اسلام به مانویت منسوب می‌شده‌اند. مزدکیه هم ظاهراً بعنوان یك فرقهٔ سرّی هنوز فعالیتهای پنهانی داشته‌اند. با وجود روایات متواتر راجع به قتل عام مزدکیان به دست خسرو اول اینکه واقعاً دیانت مزدك با کشته شدن او بکلی از بین رفته باشد بعید است و اگر روایات نویسندگان کتب راجع به فرق اسلامی که خرمیه و مازیاریه را منسوب به تعالیم مزدك کرده‌اند بر تهمت سیاسی مبتنی نباشد پیداست که سقوط حکومت ساسانی به بقایای پیروان مزدك نیز ـ در بعضی فترتها ـ مجال خودنمائی داده است. معهذا زرتشتیها خود بیش از مسلمین در مبارزه با این اعتقادات رفض‌آمیز اهتمام داشته‌اند چنانکه در دفع بهافریدبن فروردین ـ که در واقع مدعی اصلاح در

دیانت زرتشتی بود و ظاهراً می‌خواست از آن دیانت چیزهایی را که در نظر مسلمین زیاده زننده بوده است حذف و آن را اصلاح و تعدیل کند خود موبدان بودند که ابومسلم و حکومت نوزاد عباسی را یاری و راهنمایی کردند. این بهافرید در اواخر خلافت اموی در حدود سال ۱۲۹ هـ/۷۴۷م در خواف در نواحی نیشابور ظاهر شدو کتابی هم آورد به فارسی. ظهوراو حاکی از وجود تمایلات تفرقه طلبی بود در بین مجوس ـ که حتی در دورهٔ ساسانی هم این تمایلات مکرر مجال بروز یافته بود اما این بار هدف آن ایجاد نزدیکی بود بین تعالیم مغان با آئین اسلام. با آنکه ابومسلم تا حدی به تحریك موبدان بهافرید را هلاك کرد پیروانش بهافریدیه تا قرن چهارم هجری ـ دهم میلادی ـ باقی ماندند به انتظار بازگشت او. اما این همکاری ابومسلم با مجوس در دفع بهافریدیه حاکی است از توجه او به استفاده از عناصر مختلف ضدعربی برای مبارزه با حکومت اموی.

با پایان خلافت عثمان که درمدینه بدست غوغا کشته شد مرکز خلافت از مدینه در حجاز به کوفه منتقل شد در عراق: شهری که در نزدیك حیرهٔ قدیم بنا شده بود و نیمی از ساکنان آن را عناصر غیرعربی تشکیل می‌داد. امام علی بن ابی‌طالب(ع) خلیفهٔ جدید هم در عراق از بین اعراب یمانی و همچنین از عناصر مسلمان غیرعربی ـ که موالی خوانده می‌شدند ـ هواداران بسیار یافت و بعد از او نیز ـ که خلافت به دست معاویه و خانوادهٔ اموی افتاد ـ باز اعراب وموالی عراق بیش و کم همچنان به اولاد علی علاقه‌مند ماندند. به هر حال اختلافات داخلی که در عهد خلافت کوتاه حضرت پیش آمد منتهی شد به جدا شدن فرقه‌های خوارج و شیعه از عامهٔ مسلمین. بعدها چون خوارج و شیعه ـ هر دو ـ در بلاد ایران و در بین عناصر مسلمان ایرانی هوادارانی به دست آوردند ایرانیها نیز وارد معرکهٔ اختلافات سیاسی اعراب مسلمان شدند وغالباً جهت نشان دادن بغض و نفرتی که نسبت به بنی‌امیّه داشتند مذهب شیعه را که قویترین جریان منظّم و با نقشه بر ضدّ بنی امیه بود و با مبانی قدیم و احساسات قومی آنها هم مناسبت و موافقت تمام داشت تکیه‌گاه خویش کردند. در هر حال از همان آغاز شروع اختلافات داخلی مسلمین اعراب کوفه که غالباً یمانی‌الاصل بودند نسبت به امام تمایلی قوی

نشان دادند و موالی کوفه نیز به او اظهار علاقه می‌کردند. این موالی کوفه در واقع بیشترشان پیشه‌وران ضعیف بودند که اعراب آنها را در شهر خویش پذیرفته بودند تا بقول خودشان برای آنها راه بروبند، پیراهن بدوزند و کفش درست کنند: کارهایی که اعراب خودشان از اشتغال به آنها عار داشتند و موالی با سابقهٔ صنعت و شهرنشینی خویش برای آنگونه کارها آماده بودند. کار خود اعراب جنگ بود و آنها کاری را جز آن درخور شأن خویش نمی‌دانستند و موالی را به سبب اشتغال به صنعت و پیشه تحقیر می‌کردند. با اینحال روح واقعی کوفه وجود موالی بود که در آنجا مثل اعراب به علی بن ابی‌طالب علاقه می‌ورزیدند اینکه حضرت برخلاف عثمان نسبت به موالی همدردی و محبت داشت و حتی با وجود خشم و شکایتی که اعراب از این طرز سیاست وی اظهارمی‌کردند وی موالی را هم با اعراب در هر چیز مساوی داشت نیز از اسباب عمدهٔ توجه موالی بود در حق او. همچنین این نکته که وی مرکز خلافت و بیت‌المال مسلمین را از مدینه به کوفه منتقل کرد سبب افزونی توجه اعراب عراق شد نسبت به او و چون اعراب کوفه در آن اوقات علی را مظهر سیادت عراق می‌شمردند بعدها هم امامت اولاد او ـ حسن و حسین و محمدبن الحنفیه ـ را رؤیایی تلقی می‌کردند برای تجدید دوران سیادت و عظمت شهر خویش. چنانکه ازدواج و انتساب حسین‌بن علی(ع) هم با خاندانهای بزرگ ایرانی ـ خاندان یزدجرد یا هرمزان(۳۶) از موجبات مزید توجه ایرانیها بود به اولاد او که گوئی در امامت آنها رؤیای تجدید قدرت حق و عدالت را مجسم می‌دیدند.

باری اساس فکر تکریم شیعه نسبت به امام ـ جانشین پیغمبر ـ و اینکه پیشوایی عامه را منصبی الهی و فوق‌العاده می‌دانسته‌اند البته با اعتقاد ایرانیها که فره ایزدی را شرط لازم احراز سلطنت می‌شمردند مناسبت و موافقت تمام داشت و هر چند اساس اعتقادات شیعه به هیچوجه مأخوذ از عقاید ایرانی نیست موافقت و مناسبت در بعضی معتقدات قطعاً موجب عمده‌ای در جلب ایرانیها به این مبادی می‌شد و بیهوده نیست که بعضی از غلاة شیعه ـ مثل کیسانیّه، خشبیّه، خطابیّه، راوندیّه ـ مخصوصاً در ایران و در بین موالی ایرانی هواداران بیشتر به دست آوردند. اما فرقهٔ خوارج که در واقع یك دستهٔ پیوریتن اسلامی بود ـ با تمایلات افراطی دموکراسی بلکه آنارشی ـ اگر واقعاً هدف مشخصی داشت عبارت

بود از ایجاد یك جامعهٔ اسلامی که در آن هیچ کس حتی خلیفه نیز از آنچه حکم قرآن است عدول نکند. این فرقهٔ افراطی ارتکاب یك گناه بزرگ را برای هر کس ـ حتی برای خلیفه نیز ـ سبب خروج او از دین می‌شمردند و گنهکار را کافر می‌شمردند. باری خوارج چون در امر انتخاب خلیفه با امتیازات قومی که مورد ادعای امویها بود و امامت را به قریش اختصاص می‌داد(۳۸) موافق نبودند مورد توجه و پشتیبانی برخی از موالی شدند و چون موالی حس عدالت‌جویی و تمایلات مساوات‌طلبی این فرقه را به چشم تحسین می‌دیدند غالباً با آنها در شورشهایی که بر ضد امویها می‌کردند همراه می‌شدند(۳۹) چنانکه در تمام عهد اموی نه فقط بلاد دور افتادهٔ ایران صحنهٔ عمدهٔ مبارزات خوارج با بنی امیه بود بلکه در این قیامها نیز موالی در کنار اعراب می‌جنگیدند. در حقیقت خوارج با وجود اختلافاتی که بین دسته‌های مختلف آنها وجود داشت در این نکته با هم موافق و متفق بودند که شورش بر خلیفهٔ ستمکار واجب است(۴۰) و همین نکته بود که دائم موالی را ـ از شهری و روستائی ـ که غالباً از خراج و بیعدالتیهایی که در طرز اخذ و جمع‌آوری آن وجود داشت شاکی بودند با سایر طبقات ناراضی وارد صفوف خوارج می‌کرد چنانکه از همان ابتدای پیدایش خوارج ـ مثلاً در ماجرای خرّیت راشد در عهد حضرت بعضی از موالی اهواز هم که از گرانی بار خرج ناراضی بودند وارد معرکه شدند(۴۱). در قضیهٔ خروج ابومریم ۳۸ هجری ـ از بنی سعد تمیم ـ که کوفه را تهدید می‌کرد تقریباً تمام لشکرش از موالی بود. در فترت بعد از وفات یزیدبن معاویه هم فارس و اهواز جولانگاه خوارج شد و هم حدود ری، توافق مقاصد موالی در این ولایات با بعضی شعارهای خوارج سبب همکاری بین آنها می‌شد چنانکه در قیام عبیدالله بن الماحوز ـ از رؤساء ازارقه ـ عدهٔ زیادی از موالی با خوارج همراه شدند و در بین یاران قطری بن فجائه ـ از رؤسای ازارقه ـ هم که کرمان و فارس یك چند در دست آنها بود موالی بسیار بودند اما البته بروز اختلافات بین موالی و اعراب ـ که به حکم طبیعت مدت زیادی نمی‌توانستند یکدیگر را تحمل کنند ـ در اردوی خوارج هم اجتناب‌ناپذیر بود. از اینرو اعراب قطری را تقویت کردند و موالی با او به معارضه برخاسته عبدربّه را در مقابل وی علم کردند و همین اختلاف که بین اعراب و موالی روی داد در شکست ازارقه تأثیرش از جنگهای یزید بن مهلّب کمتر نبود.

در هر حال موالی که یك چند اردوگاههای خوارج را ملجائی برای فرار از تعدی اعراب می‌دیدند مکرر به نفع آنها وارد معرکه شدند و این همکاری بین موالی و خوارج تا پایان عهد اموی در مواقع مقتضی پیش می‌آمد و غالباً هم موالی دلیرترین خوارج بودند و از همهٔ آنها جسورتر و شجاعتر(۴۱). همچنین در مبارزات علنی ـ و سرّی ـ شیعه نیز موالی تدریجاً در صف مقابل امویها در آمدند. چنانکه هر چند قیام حجربن عدّی (۵۱هجری /۶۷۱م) وخروج حسین‌بن علی(ع) در وقعهٔ طفّ (۶۱ هـ / ۶۸۰م) رنگ عربی خالص داشت و در بین توابین هم از موالی ظاهراً کسی نبود (ولهازن / ۳) با ظهور نهضت مختار موالی نیز وارد معرکه شیعه شدند چنانکه در لشکر مختار بنابر مشهور بیست هزار تن از حمراء ـ موالی کوفه ـ وجود داشت همه ایرانی‌الاصل(۴۳). این مختار که پدرش ابوعبید ثقفی قهرمان مقتول جنگ جسر ـ بین ایران و عرب ـ بود در خروج بر ضد امویها بهانه‌اش گرفتن انتقام خون امام حسین بن علی بود از کشندگان او. در صداقت و صمیمیت او ظاهراً خود شیعه هم در آن زمان تردید داشتند و گفته می‌شد که حتی عنوان کمك کردن به اهل بیت و حمایت از آنها را هم وی به نصیحت دوستانهٔ مغیرة بن‌شعبه و برای جلب همراهی اهل کوفه ـ مخصوصاً عناصر غیر عربی آن ـ جهت پیشبرد مقاصد خویش دستاویز کرده بود(۴۴). به هر حال مختار که نزد شیعه خود را نماینده و وزیر محمدبن‌الحنفیه وانمود می‌کرد وبا ارسال نامه و پیام او را، که در نهایت محافظه‌کاری در حجاز بسر می‌برد، وادار به اظهار موافقت زبانی ـ اما پنهانی ـ با مقاصد خویش هم کرده بود شیعهٔ کوفه را با خود یار کرد و به نام شیعه بر کوفه و قسمتی از عراق استیلا یافت. وی در جلب و استمالت موالی مهارت خاصی بکار بردو از اینرو تعداد این عناصر غیرعربی هم در لشکر او واقعاً بقدری زیاد شد که شورش او نوعی شورش عناصر ضدّعربی ـ در عراق ـ بشمار آمد. اعراب کوفه که از توجه فوق‌العادهٔ مختار نسبت به موالی ناراضی بودند از وی شکایت داشتند که در اردویش یك کلمهٔ عربی شنیده نمی‌شود(۴۵) و مختار که در واقع به اتکاء همین موالی توانست هجده ماه در کوفه حکومت کند و از سواد و جزیره و جبال هم خراج بگیرد دستهٔ محافظ خود را از بین همین حمراء انتخاب کرد و ریاست آن را هم بنابر مشهور به یك تن از آنها داد. بعلاوه موالی را که تا آنوقت اسلحه‌شان عبارت بود از چوبدستی‌ای ـ که

کافرکوب خوانده می‌شد(۴۶) ـ و در جنگ هم پیاده شرکت می‌کردند و بدون بهره‌مندی از غنائم و عطا؛ وی بر اسب نشاند، اسلحه داد و در غنائم و عطا نه فقط با اعراب شریك کرد بلکه وعده‌شان داد که اموال اشراف عرب را هم به آنها خواهد بخشید. ابراهیم بن اشتر سردار مختار این موالی را که به قول او اولاد اساوره و مرزبانان فارس بودند برای پیکار با شامیها از هر گروه دیگر شایسته‌تر می‌دید اما اعراب کوفه ـ که نیز بعنوان شیعه با مختار تا حدی همکاری داشتند ـ از این اعتماد و اتکاء مختار بر موالی خشمگین و ناراضی بودند و گویی نهضت او را شورشی بر ضدّ عرب ـ و نه تنها بر ضدّ بنی امیّه ـ تلقی می‌کردند از اینرو تدریجاً از مختار طمع بریدند و به مصعب بن زبیر که از جانب برادرش عبدالله بن زبیر مدعی معروف خلافت، در بصره بود ملحق شدند و بدینگونه مصعب بن زبیر که در واقع نمایندهٔ اعراب بود مختار را که عملاً در رأس موالی بود مغلوب کرد. بعلاوه بعد از غلبهٔ بر کوفه هم دست اعراب را بر موالی باز گذاشت برای انتقام جوئیشان از آنها و گویند که مصعب بعد از غلبه بر مختار در کشتن و از بین بردن موالی و مخالفان چندان افراط کرد که او را به همین سبب جزّار ـ قصّاب ـ خواندند و از موالی کوفه بالغ بر هفت هزار نفر در این ماجرا کشته شد. اما با وجود این همه کشتار نتیجهٔ مهمی که از قیام مختار حاصل شد عبارت بود از شناخته شدن و پدید آمدن موالی در صحنهٔ حوادث عراق بعنوان یك نیروی قابل توجه. چنانکه چند سال بعد که درمقابل خشونت یوسف بن عمر ثقفی ـ ادامه‌دهندهٔ سیاست خشن حجاج در عراق ـ زیدبن علی نوادهٔ حضرت حسین بن علی در رأس جماعتی از شیعه در کوفه بر ضدّ امویها قیام کرد، هستهٔ اصلی یارانش عبارت بودند از موالی. اما کار زید به سبب تردید و تزلزل خود او و عدم تجانس یارانش نگرفت و چون او پیش از موعدی که با یاران خویش مقرر کرده بود مجبور به اعلان خروج خویش شد از حمایت اکثریت یاران بیعت کردهٔ خود محروم ماند وقتی هم خروج کرد (۱۲۲هـ) از تمام کسانیکه با او بیعت کرده بودند فقط دویست و هجده تن با او بود و نتیجهٔ خروج هم همان شد که انتظار می‌رفت: قتل زید. چنانکه پسرش یحیی بن زید هم که چند سال بعد در خراسان قیام کرد (۱۲۵هـ) از والی آنجا نصربن سیّار در جوزجانان شکست خورده کشته شد و قتل این پدر و پسر اگرچه موفقیّتی بود برای امویها، نفعش تا حدی

هم عاید عباسیان شد که با مرگ زید و یحیی حریفهایی را که وجود آنها می‌توانست قوای نامرئی آنها را تجزیه کند از سر راه خویش برداشته دیدند و بدینگونه با کشته شدن زید و یحیی تقریباً اکثریت فرقه‌های فعّال شیعه در اختیار دعوت سرّی عباسیان واقع شد و حتی گرفتن انتقام خون زید و یحیی هم جزء برنامهٔ آنها شد. زید که برای بدست آوردن خلافت می‌خواست حتی‌الامکان فرقه‌های اسلامی را پشت سر خویش داشته باشد و حتی عده‌ای از خوارج را نیز در صفوف بیعت‌کنندگان خویش پذیرفت برخلاف تمایلات اکثریت شیعه حاضر نشد از ابوبکر و عمر تبرّی کند و چون درستی خلافت شیخین را با وجود اذعان به مفضولیّت آنها نسبت به علی تصدیق کرد اکثریت شیعه او را ترك کردند و این نکته از اسباب عمدهٔ شکست اوشد. همین تجربه را عبدالله بن معاویه ـ نوادهٔ جعفر بن ابی طالب ـ هم کرد و او نیز مثل زید از حمایت شیعه محروم ماند. این عبدالله بن معاویه که مثل امام پنهان عبّاسی دعوت خود را مبتنی بر وصیّت ابوهاشم پسر محمد حنفیه می‌کرد در ابتدای کار ـ مثل عبّاسیان ـ دعوتش به الرضا بود ـ الرضا من آل محمد ـ ولی چون اهل تسامح بود دعوت را نیز به شیعه محدود نکرد چنانکه نه فقط از بعضی طرفداران آل عباس ـ که خودشان پنهانی دعوت سری دیگری را اداره می‌کردند ـ بیعت گرفت، بلکه بعضی از رجال خاندان اموی هم به سبب نارضائیهایی که از اوضاع داشتند مخفیانه به او کمك کردند. با اینهمه هم از تناسخ دم می‌زد و هم ظاهراً داعیهٔ مهدویت داشت. زیدیه نیز که خود مجموعه‌ای از عناصر مختلف بودند به وی ملحق شدند ولیکن قیام او در کوفه (محرم ۱۲۷/ اکتبر ۷۴۴) با وجود ابراز جلادت زیدیّه در دفاع از او مواجه با شکست شد و با آنکه بعد از فرار از کوفه یك چند در اصفهان و اصطخر و اهواز و کرمان کسب قدرت کرد و جمعی از خوارج به او ملحق شدند اما از عامر بن ضباره شکست خورد عاقبت به خراسان رفت نزد ابومسلم و او که دعوت عباسیان را به تازگی در مسیر پیروزی انداخته بود او را گرفته کشت (۱۲۹هـ/ ۷ـ۷۴۶م). در واقع دعوت سرّی عباسی ـ که اکنون علنی گشته بود ـ دیگر نمی‌توانست هیچ گونه تزلزل و اختلافی را ـ که در گذشته همواره همان باعث شکست تمام نهضتهای شیعه شده بود ـ تحمل کند. در هر حال مقارن پایان عهد اموی نه فقط موالی همچنان مثل عهد مختار و عبدالملك با هر دو نهضت بزرگ

ضدّ أموی ـ خوارج و شیعه ـ دائم همکاری می‌کردند بلکه ظاهراً تا حدّی هم تحت تأثیر تمایلات آنها در بعضی موارد ـ مثل مورد خروج زید و خروج عبدالله بن معاویه ـ حتی‌خوارج آنها نیز برای مبارزه با امویها با بعضی دسته‌های شیعه ـ دسته‌های معتدل ـ تا حدی همراهی کردند. در واقع حکومت عربی اموی عامهٔ موالی را نیز ـ مثل خوارج و شیعه ـ به چشم مزاحم و مخالف خود می‌دید نه به چشم تابع و رعیت خویش.

در دوره‌ای که فتوح اسلامی در ایـران شروع شد یزدگـرد سوم پادشاه ایران قدرت و سلطنتش از جهت تئوری ناشی بود از حق وراثت تخت و تاج ساسانی و از شناخته شدن به این عنوان بوسیلهٔ تشکیلات مذهبی آتشگاه که او را در ریاست بر جهان مادی همان اندازه ذیحق می‌شناخت که زرتشـت ـ و خلفای او را ـ در ریاست بر دنیای مینوی(۲۷). پادشاه که خود نزد عامه صاحب فرّه ـ نوعی نور و جلال خدایی ـ شناخته می‌شد در مملکت خویش که قانون آن(۲۸) عبارت بود از دین مزدیسنی هم حاکم بر تمام‌امور نظامی و اداری و سیاسی بود هم حامی و مشرف عالی مقام دین که پدرانش ـ بنابر مشهور ـ از ابتدای تأسیس حکومت ساسانی آن را با دولت در حکم توأمان شناخته بودند. بدینگونه چون پادشاه بعنوان صاحب فرهٔ ایزدی خویشتن را تأیید یافته از جانب خداوند می‌شناخت طبعاً از سایر مردم خویشتن را بالاتر و در واقع ناظر و مشرف بر آنها می‌پنداشت چنانکه تشریفات و رسوم ظاهری دربار و موکب با شکوه او نیز وی را نوعی موجود ایزدی و در رأس تمام طبقات و آحاد قرار می‌داد و نزدیك به مرحلهٔ پرستیده شدن می‌برد. در صورتیکه در همان وقت حاکم و متولی امور مسلمین که امیرالمؤمنین و امام(= پیشوا) نیز خوانده می‌شد یك تن از سایر مسلمین که لااقل در تئوری با یکدیگر از تمام جهات برادر و مساوی محسوب می‌شدند بود: لیکن از طایفه قریش وتنها در نظارت بر اجرای قانون اسلام و در حمایت از مسلمین نایب پیغمبر محسوب می‌شد. البته فقط به همین عنوان نیابت از پیغمبرخدا بود که اطاعت از او واجب بود و مخالفت با او در حکم مخالفت بود با پیغمبر. این خلیفه لباسش ساده و غذایش ساده بود در میان مردم می‌نشست و خود را از آنها برتر

نمی‌دید دربار و تشریفاتی هم نداشت و وقتی هرمزان پادشاه و فرمانروای خوزستان را ـ به مدینه بعنوان اسیر ـ نزد او بردند از مشاهده سادگی خلیفه که بدون حاجب و محافظ در آن هنگام درون مسجد خفته بود غرق در اعجاب شد. در حقیقت قدرت مطلقه خود پیغمبر هم که در آن هنگام هنوز چند سالی بیش از رحلتش نمی‌گذشت نه از وراثت ناشی بود نه از غلبه بلکه فقط ناشی بود از یك حق الهی، حقی که بروحی و مشیّت خداوند ـ در نظارت بر مسلمین ـ مبتنی بود. تمام قدرت او نیز به استثنای آنچه مربوط بود به نبوّت به نایب او که خلیفهٔ رسول‌الله خوانده می‌شد انتقال یافته بود و بدینگونه خلیفه که حق آمریت و حاکمیت مطلق را ـ بعنوان رسول و فرستادهٔ خدا ـ مختص پیغمبر می‌شمرد خود را فقط جانشین او می‌دانست آن هم فقط در امور راجع به اداره و لشکرکشی. در صورتیکه در امور راجع به مذهب و راجع به حقوق مرجع و مستند عبارت بود از قرآن که قانون اساسی اسلام و مسلمین به حساب می‌آمد. تخلف از این شیوهٔ حکومت ـ که عبارت بود از سنت رسول و سیرت شیخین ـ مخصوصاً در آنچه به اموال و حقوق عمومی مربوط می‌شد مکرر موجب نارضائی مسلمین و شکایت از خلیفه می‌شد چنانکه شورش و انقلابی که در مدینه بر ضدّ عثمان ـ خلیفهٔ سوم ـ روی داد تا حدّ زیادی ناشی بود از بی‌مبالاتی او در این امور. بعد از او خلافت کوتاه حضرت هم که با کارشکنی‌های بسیار مواجه شد نتوانست دوباره شیوهٔ سادهٔ عهد پیغمبر را تجدید کند و امویه که ـ با ملاحظهٔ بسط فوق‌العادهٔ قلمرو اسلام و امتزاج عناصر مختلف در جامعهٔ اسلامی ـ معتقد شدند تنها دیانت برای تأسیس دولت کفایت نمی‌کند نوعی حسّ قومیّت هم برای آن لازم است خلافت را بر مبانی تازه نهادند و آن را تبدیل کردند به نوعی حکومت، حکومت عربی که در واقع بر حمایت قبایل عربی از آن متکی بود و طبعاً در این حکومت اغراض و مبانی تازه پیش آمد و آن سادگی بدوی و رنگ شدید تئوکراسی هم که در عهد راشدین در آن مشهود بود از میان رفت و در مقابل آن نیز احزاب متعارض ـ شیعه و خوارج ـ پیدا شد که بکلی اصول و مبانی آن را منکر بودند. چنانکه شیعه با تمام فرقه‌هایش ـ تقریباً به‌استثنای زیدیه ـ اصل خلافت انتخابی شیخین را هم انکار کرد و امامت را حق منحصر و مخصوص علی و اولاد او شمرد در حالی که خوارج هم ضرورت و لزوم قرشی بودن امام را منکر بود و هم در بعضی موارد

ضرورت وجود امام را. مع‌هذا معاویه که خلافت را با تمهید بدست آورد آن را مثل سلطنت در خاندان خویش موروثی کردو با اتخاذ تشریفات و آداب تدریجاً آن را به چیزی از نوع سلطنت تبدیل کرد: سلطنت عربی که مبتنی بر حمایت قبایل عربی بود و از این رو تا زمانی که وحدت و اتحاد این قبایل محفوظ بود حکومت آنها باقی ماند و فقط وقتی اختلافات قدیم قبایل ـ قیسی و کلبی ـ مضری و یمانی ـ تجدید شد حکومت آنها رو به زوال و انحطاط نهاد. تا آن وقت امویها توانستند به اتکاء همین اعراب و قبایل در مقابل تهدیدهای سختی مثل وجود شیعه و خوارج نیز ایستادگی بخرج دهند. اتکاء و توجه به اعراب البته مسلمین غیر عرب را ـ که در عهد خلافت شیخین و هم در دورهٔ خلافت کوتاه علی با سایر مسلمین تفاوتی نداشتند ـ نسبت به بنی‌امیه ناراضی کرد. اما قبایل عرب که معاویه رؤسای آنها را جلب کرده بود این سیاست تازه را تأیید و تقویت می‌کردند در حقیقت فاتحین عرب که سواد را در عهد خلافت عمر از دست ایرانیها گرفته بودند رفته رفته مقارن شروع غلبهٔ امویها خودشان در عراق و حجاز بصورت یك دستهٔ حاکمهٔ اشرافی در آمده بودند و البته قلباً نمی‌خواستند با موالی عراق ـ ایرانیها و نبطیهائی که سرزمینشان فتح شده و خودشان با وجود قبول اسلام از لحاظ تئوری نزد فاتحان در حکم اسرای آزاد شده اعراب تلقی می‌شدند ـ در یك ردیف باشند بعضی از این موالی در حقیقت اولاد اسرائی بودند که در طیّ فتوح عرب گروه گروه به چنگ مسلمین افتاده بودند و بعدها با قبول اسلام آزاد شده بودند بعضی دیگر از کسانی بودند که شهرهاشان بدون جنگ به دست مسلمین افتاده بود و آنها بعد از قبول اسلام برای جلب حمایت فاتحین خود را از طریق موالات به آنها بسته بودند و با این همه اعراب عراق به هر دو دسته به چشم بیگانه نگاه می‌کردند و بر آنها که در حقیقت به هیچوجه هم منحصر به طبقات پایین نبودند طعنها داشتند و تحقیرها. آنها را پیاده به جنگ می‌بردند از غنائم بهره‌شان نمی‌دادند با آنها در یك صف راه نمی‌رفتند و بر یك خوان نمی‌نشستند چنانکه برای آنها در هر جا غالباً اردوگاهها و مساجد جداگانه ساخته می‌شد و ازدواج بین آنها با اعراب یك گناه اجتماعی بشمار می‌آمد خلفای اموی وعمال آنها غالباً در حق موالی با سوءظن و بدبینی نگاه می‌کردند. حتی معاویه که از کثرت تعداد آنها در عراق نگرانی یافته بود فکر کرده بود عدهٔ زیادی از آنها را

هلاك كند و عده‌ای را تبعید و گویند احنف بن قیس و سمرة بن جندب او را از این اقدام منع کردند. معاویه عده‌ای از آنها را به سواحل شام و انطاکیه فرستاد ظاهراً از باب پیش‌بینی و برای اجتناب از مفاسد(۴۹). با آنکه معاملهٔ زیاد و پسرش عبیدالله ـ حکام عراق ـ نسبت به موالی تا حدّی آمیخته به محبّت بود در عراق غلبهٔ قدرت اعراب موالی را ناراضی می‌داشت و از اینرو در بین آنها دائم کسانی پیدا می‌شدند که بر رغم کسانی که از خلافت اموی پشتیبانی می‌کردند آنها با مخالفان اموی متحد می‌شدند. چنانکه بعد از خروج عبدالله بن زبیر به او ملحق شدند اما چون او را نسبت به عناصر غیر عرب مساعد ندیدند و خسّت زبیریها هم امیدی برای نیل به ارزاق و عطا به آنها نمی‌داد از گرد او پراکنده شدند. در واقع به سبب رقابت و عداوتی که تدریجاً بین موالی و اعراب بوجود آمده بود حکّام عراق دشمنی با آنها را نوعی رعایت در حقّ اعراب تلقی می‌کردند. مختار ثقفی هم که به جهت مقاصد سیاسی خویش موالی را تقویت کرد و به آنها از ارزاق و عطا بهره داد، مورد خشم و نفرت اعراب واقع شد. توجه به موالی برای او سبب سقوط و شکست شد اما حکومت حجّاج نسبت به موالی سوءظن مستمری نشان داد و موالی هم دائم با مخالفان او همدست می‌شدند. حجاج برای آنکه موالی را از ارتباط دائم با مخالفین باز دارد آنها را به جنگ خوارج و همچنین به غزو و جهاد در سرحدات سند و کابل و ماوراءالنهر تشویق و اعزام می‌کرد و حتی این جنگها را دوائی مؤثر می‌دانست برای علاج مفسده‌جوییهایی که به اعتقاد او شیوهٔ اهل عراق بود(۵۰) اینها چندان علاقه‌ای به این جنگها نشان نمی‌دادند و بیشتر تمایلشان به ماندن در عراق بود و آنجا هم چون تحت مراقبت و نظارت سخت و سنگین حجاج بودند غالباً با هر نهضتی که بر ضدّ حجاج روی می‌داد همراه می‌شدند چنانکه در نهضت عبدالله بن جارود که در بصره بر حجاج شورید و عزل او را از عبدالملك بن مروان مطالبه می‌کرد موالی بصره هم در ردیف اعراب ناراضی با وی بر ضد حجاج بیعت کرده‌اند(۵۱) همچنین در قیام ابن اشعث موالی نقش قابل ملاحظه‌ای داشتند حجّاج بن یوسف، این عبدالرحمن بن محمد بن اشعث را که با او خویشاوندی هم داشت عامل سیستان کرد با لشکری قوی از اعراب و موالی برای قلع و قمع رتبیل پادشاه کابل. امّا چون ابن اشعث پیشرفت در آن حدود را در آن هنگام ممکن نمی‌دید نامه نوشت به حجّاج که عزم

بازگشت دارد و کار رتبیل را به سال بعد موکول می‌کند. حجاج هم برآشفت نامه‌ای تند به او نوشت و او را ملامت سخت کرد و تحقیر. ابن اشعث بر حجّاج یاغی شد با رتبیل صلح کرد و عازم عراق شد به جنگ با حجّاج. این مصالحه با رتبیل مخصوصاً مورد تمایل و تأیید موالی بود ـ که در لشکر اشعث بودند ـ و تمایلی به جنگ کردن و دور شدن از شهر و دیار خویش نداشتند خاصّه که از غنائم هم حجّاج به آنها بهره‌ای نمی‌داد. وقتی ابن اشعث عازم عراق شد عدّه‌ای بسیار از موالی هم به او ملحق شدند. بدینگونه غیراز خوارج که دائم با امویها آماده جنگ بودند شیعه هم که ابن اشعث با یك تن از پیشوایانش ـ حسن مثنّی ـ بیعت کرده بود با او همراه بودند حتی مُرجئه هم که بیطرفیشان در غالب موارد بنفع امویها می‌شد این بار با ابن اشعث همدست بودند(۵۲) و در تمام این دسته‌ها کسانی از موالی بودند که نیز با ابن اشعث پیوستند و چون برای حجاج چاره‌ای نماند جز آنکه از لشکر شام مدد بجوید ماجرای ابن اشعث در حقیقت تبدیل شد به قیام عراق بر ضدّ شام. شکست ابن اشعث هم وبالش بیشتر بر گردن موالی افتاد و حجّاج بقدری در تعقیب و تنبیه آنها افراط کرد که عبدالملك خلیفه هم صدایش در آمد و او را در آن افراط ملامت کرد و توبیخ(۵۳).

در قیام ابن اشعث پافشاری و جسارت موالی هم در واقع قابل ملاحظه بود. چنانکه در بین همراهان ابن اشعث یك تن از موالی ـ نامش فیروز ـ وجود داشت که دلاوری و بی‌باکی او حجّاج را نگران کرده بود. گویند حجّاج گفته بود(۵۴) هر کس سر فیروز را نزد من آورد او را ده هزار درم بدهم فیروز نیز می‌گفت هر کس سر حجاج را برای من آورد صد هزار درمش بدهم. سرانجام پس از شکست ابن اشعث فیروز به خراسان گریخت آنجا به دست ابن مهلّب گرفتار شد. او را نزد حجاج فرستادند و حجاج به شکنجه‌های سخت هلاکش کرد. به هر حال موالی در بیشتر شورشهایی که بر ضدّ حجاج طرح می‌شد مداخله می‌کردند حجاج هم که پیوسته نسبت به آنها سوءظن داشت دائم بهانه‌ای برای شکایت و نارضائی به دست آنها می‌داد. تصویر نفرت‌انگیزی که در قسمتی از روایات موجود از حجّاج ساخته‌اند تا یك اندازه به سبب نفرتی است که موالی و عناصر غیرعربی نسبت به او داشته‌اند و به هر حال ظاهراً ازمبالغه‌ای هم خالی نیست.

غیر از حجّاج سایر حکّام و عمّال اموی هم در عراق و خراسان نسبت به

موالی همان تحقیر و خشونتی را نشان می‌دادند که سایر اعراب در حق موالی داشتند با آنکه سیاست و رفتار خلفای اموی ـ مخصوصاً در دورهٔ سلیمان بن عبدالملك و عمر بن عبدالعزیز و حتی هشام بن عبدالملك ـ نسبت به موالی خشونت و قساوت عهد عبدالملك را نداشت عمال اموی در عراق و خراسان غالباً موالی را به چشم تحقیر نگاه می‌کردند و رفتار اعراب هم با آنها مبتنی بر انصاف و مساوات نبود. البته بعید نیست که در قسمتی از روایات موجود در بیان سوء رفتار بنی امیه نسبت به موالی مبالغه شده باشد لیکن تحقیر اعراب نسبت به موالی ـ که در باب انساب آنها اعراب دائم طعن و شك اظهار می‌کردند ـ و اینکه اعراب در غالب موارد خود را از آنها برتر می‌شمردند و به چشم بندگان آزاد شده در آنها می‌نگریستند بی‌شك از اسباب عمده ابود. در نارضائی موالی از اعراب، مخصوصاً که بیشتر خلفا و عمّال اموی در سرزمینهای اجدادی این موالی رفتارشان طوری بود که گوئی این بلاد و مردم آنرا ملك خویش تلقی می‌کردند و غالباً بی‌آنکه توجه و علاقه‌ای به عمران و بهبود آنها داشته‌باشند چنانکه یك تن از آنها ـ سعید بن عاص ـ در عهد خلافت عثمان راجع به عراق گفته بود(۵۵) تمام این بلاد مفتوحه را «بستان قریش» می‌شمردند که از آن هرچه خواهند بهره بگیرند، و هر چه خواهند قسمت کنند. در حقیقت از همان شروع خلافت معاویه امویها نشان دادند که به این ولایات ـ و سایر ولایات مفتوحه ـ به همین چشم می‌نگرند. در نظر معاویه این ولایات طعمه‌هایی تلقی می‌شد که خلیفه بدان وسیله می‌توانست اشخاص متنفذ را جلب و استمالت کند چنانکه وقتی سعیدبن عثمان نزد وی نارضائی خود را از ولیعهدی یزید اظهار کرد خلیفه برای آنکه او را راضی کرده باشد خراسان را بدو داد آن هم بعنوان طعمه وصلهٔ رحم. سعید هم به این طعمه خرسندی بسیار یافت و در طیّ قطعه شعری که سرود گفت که اگر پدرم عثمان ـ خلیفه سوم ـ هم زنده بود به من بیشتر از آنچه معاویه بخشید نمی‌داد(۵۶). امویها تولیت این ولایات شرقی را به منزلهٔ پاداش به کسانی که به آنها خدمت می‌کردند واگذار می‌کردند و چون در معاملهٔ آنها با رعیت هم ـ بشرط ارسال هدایا و حقوق خلیفه ـ برخلاف عهد خلفای راشدین بازجستی نمی‌شد حکومت این ولایات در بین اعراب طالب بسیار داشت چنانکه وقتی عبدالملك بن مروان رؤساء عراق را دعوت کرد تا به نفع او با مصعب بن زبیر

بجنگند به آنها وعده حکومت داد. آنها هم غالباً با او شرطها می‌کردند و ولایتهایی را مطالبه می‌نمودند. از جمله یك بار چهل نفر از آنها ـ هر یك جداگانه ـ ولایت اصفهان را از وی خواسته بود و عبدالملك به تعجب پرسیده بود که «عجب این اصفهان چیست؟»(۵۷) در حقیقت کسانی که به این ولایات می‌آمدند غالباً کارشان فقط پر کردن کیسه خود ـ و کیسه خلیفه ـ بود از انواع ضرائب و خراج که در وصول کردن آن هم شدت و قساوتی بسیار بخرج می‌دادند. چنانکه یك اعرابی از اهل بادیه که از جانب حجاج مأمور شده بود خراج اصفهان را جمع کند چند تن از کسانی را که به موقع خراج خود را نپرداخته بودند گردن زد تا سایرین از ترس خراج خود را پرداختند(۵۸) با این همه همین خراجها را حکام متنفذ گاه به حساب شخصی خود خرج می‌کردند و بعضی اوقات چیزی هم از آن به دمشق نمی‌فرستادند چنانکه امیة بن عبداللّه را عبدالملك به خراسان فرستاد و او که عزیز کرده خلیفه بود در آنجا ریخت و پاش کرد بسیار و حتی یك بار به خلیفه نوشت که تمام عواید خراسان فقط به خرج مطبخ من کفایت نمی‌کند(۵۹) مسلمة بن عبدالملك هم که بعدها از جانب برادرش یزید بن عبدالملك والی عراق و خراسان شد چیزی از خراج قلمرو حکومت خویش به خلیفه نمی‌داد(۶۰) ـ یزیدبن مهلب را هم که سلیمان بن عبدالملك والی خراسان کرد جانشین او عمربن عبدالعزیز ـ خلیفه پرهیزگار ـ مجبور شد حبس کند تا آنچه را از خراج ولایت برداشته بود به بیت‌المال پس بدهد(۶۱) و او که نخست انکار کرد وقتی دید انکارش فایده‌ای ندارد گفت مرا بگذار تا بروم و این مالها بیاورم خلیفه پرسید از کجا؟ گفت می‌روم و از نزد مردم می‌آورم(۶۲) در حقیقت عمال خلفا در این ولایات دور دست از هیچگونه تعدی نسبت به رعیت ابا نداشتند مخصوصاً که ولایت را گاه با تقدیم هدیه و رشوه هم به دست می‌آوردند. چنانکه گویند جنیدبن عبدالرحمن مرّی گردنبند جواهری به ام حکیم زوجهٔ هشام بن عبدالملك هدیه داد که مورد تحسین فوق‌العادهٔ او شد. گردنبند دیگری هم به خود هشام داد و خلیفه در ازای آن ولایت خراسان را به او واگذاشت(۶۳) ولید بن یزید هم یك بار خراسان را با نصربن سیار و تمام عمالش در مقابل مبلغی به یوسف بن عمر والی سابق عراق فروخت اما پیش از آنکه نصر و خراسان به دست این خریدار بی‌شفقت بیفتد ولید کشته شد و بلا گذشت(۶۴) جمع و وصول خراج در این ولایات

دورافتاده که مردم بومی آنها تدریجاً اسلام مـی‌آوردند البتـه کاری بود دقیق اما عمال و حکام اموی غالباً در این امر لبهٔ تیز تیغه را متوجه نومسلمانان و موالی می‌کردند و با اعراب اگر هم مالك اراضی خراجی بودنـد غالباً به مسامحـه رفتار می‌شد. همین نکته به اضافهٔ خشونت و قساوتی که در اخذ انواع مالیات و هدایا اعمال می‌کردند دائم موجب نارضائی و شکایت بود. جرّاح بن عبدالله حکمی را که خلیفه عمر بن عبدالعزیز به ولایت خراسان فرستاد چندی بعد خودش عزل کرد زیرا که او عصبیّت عربی داشت، موالی را بدون عطا به جنگ می‌فرستاد، از کسانی که اسلام می‌آوردند همچنان مثل سابق ـ و به بهانهٔ اجتناب از وارد کردن نقصان و خسارت به بیت‌المال ـ جزیه مطالبه می‌کرد(۶۵) و مدعی بود که در خراسان باید با تازیانه و شمشیر حکومت کرد(۶۶). وقتی عامل و حاکم عمر-بن عبدالعزیز رفتارش چنین سخت بود سایر عمّال رفتارشان بهتر از این نمی‌شد. چنانکه اشرس بن عبدالله السلمی که از جانب هشام بن عبـدالملك ولایـت خراسان یافت به سبب مشکلات مالی(۶۷) مجبور شد در ماوراءالنهر همین سیاست جرّاح را پیش گیرد و حتی از کسانی که اسلام می‌آوردند همچنان مثل سابق جزیه بگیرد و این نکته سبب نارضایی شد و شورش (۱۱۰ هجری). با این همه عمال مالیات نسبت به تازه مسلمانان ـ موالی ـ همچنان سختگیریها می‌کردند و از آنها تا ممکن بود ـ مثل کفّار ذمّی ـ همچنان جزیه وصول می‌کردند و این طرز اداره در مقام مقایسه با شیوه‌ای که اولین فاتحان عرب در دورهٔ راشدین مطابق آن عمل می‌کردند سبب مزید نارضائی مردم می‌شد از حکومت اموی و ایـن نارضائی حتی نزد کفّار ذمی هم منعکس می‌شد چنانکه رتبیل سیستان در زمان یزیدبن عبدالملك به موجب روایت بلاذری(۶۸) حسرت عهد امـارت حجـاج را می‌کشید و در مقایسه عمال عهد اخیر اموی با عمّال قدیم می‌پرسید «کجایند آن قوم که از این پیش بدین جا می‌آمدند؟ آن قوم که شکمهاشان به پشت چسبیده و چهره‌هاشان سیاه گشته بود و پاتابه‌هاشان از برگ خرما بود... هر چند شما به دیدار از آنها خوشترید اما آنها بهتر از شما پیمان نگه می‌داشتند و بهتـر از شما نیز جنگ می‌کردند.» در حقیقت طی یك قرن که از شروع فتوح جبال و خراسان می‌گذشت خلافت اموی تئوکراسی اسلامی را به وضعی در آورده بود که جز حکومت عربی اسم دیگری بر آن نمی‌شد گذاشت و شوق و ایدئال اسلامی به

قسمی در این مدت ضعیف شد که قیام یك دسته ناراضی ـ تحت عنوان حمایت دین و حمایت خاندان رسول از خراسان برای ساقط کردن حکومت عربی کفایت کرد و ماجرای قیام زیدبن علی، و پسرش یحیی که هر دو از جانب عمال اموی به شدت منکوب شد، این ناراضی‌ها را برای تهیه اسباب یك قیام مجدد به فعالیت‌های زیرزمینی واداشت.

در بحبوحهٔ نارضائیهای زاییده از رژیم طبقاتی ساسانیان وقتی اسلام با وعده‌های خوب ـ از مساوات و عدالت اجتماعی ـ ظاهر شد رژیم ساسانی بقدری در نزد عامهٔ روستائیان و پیشه‌وران و اصناف اهل شهر ـ منفور شده بود که حتی مصیبت تهدید بیگانه هم حس وفاداری به آن را در کسی تحریك نکرد و شاید به همین سبب بود که در دفاع از آن رژیم هم ـ روستائیان‌وشهرنشینان علاقه و حرارتی نشان ندادند. در حقیقت فتوح اسلامی قدرت فئودالهای بزرگ و نجبای درجهٔ اول را که منشاء عمدهٔ حق آنها حمایت حکومت از آنها بود از بین برد اما طبقهٔ دهقانان که با وجود تفاوت مراتب بین خودشان در سلسلهٔ مراتب اجتماعی به هر حال مقامشان بلافاصله بعد از فئودالهای بزرگ بود برجا ماند و مثل دورهٔ ساسانی در این زمان هم دهقانان نمایندهٔ حکومت شدند، در دیه‌ها و قریه‌ها. چنانکه کار عمده‌شان در بیشتر جاها جمع‌آوری خراج بود از رعایا و تحویل آن به بیت‌المال مسلمین. البته خراج ارضی از روستائیان اخذ می‌شد که دهقان هر ناحیه مبلغ آن را بین مؤدیان سرشکن می‌کرد و بدینگونه روستائیان در حکومت اسلامی هم مثل عهد ساسانی مکلف بودند که در زمین کار کنند و به حکومت مالیات بدهند.

در سواد عراق البته قسمت مختصری از اراضی سرحدّی در عهد خلافت ابوبکر فتح شد و به دست خالدبن ولید. در آن زمان هدف مسلمین بیشتر بدست آوردن غنائم بود و ضمناً مسلمان کردن قبائل اعراب مسیحی مقیم سواد عراق نه برانداختن سلطنت ایران. زیرا هنوز مشکل عمده‌ای که برای مسلمین وجود داشت مشکل شام بود و تا کار آن ناحیه به پایان نمی‌آمد توجه به امر ایران ممکن نمی‌شد. در واقعهٔ تسلیم حیره وقتی وجوه اعراب شهر برای مذاکره آمدند خالد به

آنها سه پیشنهاد کرد: اسلام، جزیه یا جنگ. مردم حیره پرداخت جزیه را پذیرفتند. کسانی که در حیره توانائی پرداخت جزیه را داشتند تعدادشان به موجب روایات در حدود شش هزار تن بود و کل مبلغ جزیه بر همین اساس معادل شصت هزار درهم مقرر شد. جمع‌آوری جزیه نیز بر عهدهٔ کسانی بود که از طرف خود اهالی معین می‌شد. خالد اهل کتاب را که در حیره بودند در اجرای پرستش خویش آزاد گذاشت آنها هم تعهّد کردند که از هرگونه اقدام خصمانه و از هر نوع کمك به ایرانیها بر ضدّ مسلمین خودداری کنند در بعضی شهرهای دیگر عراق نیز ـ مثل الیّس و بانقیا ـ نظیر همین پیمان بین مسلمین و اهل محل منعقد شد و اگر شهری که مورد هجوم واقع می‌شد به جنگ فتح می‌شد سکنهٔ آن مقتول می‌شدند یا به بندگی مسلمین می‌افتادند. حیره هم با آنکه خود قبل از سقوط تیسفون چند بار بین اعراب و ایرانیها دست به دست گشت پیمانی که خالد با اهل حیره بسته بود به قوت خود باقی ماند و ملاك عمل گشت. البته خراج شهرهایی که به موجب اینگونه پیمانها تسلیم می‌شدند بوسیلهٔ خود مردم جمع می‌شد و مسلمین در آن مداخله نمی‌کردند اما بعد از فتح مدائن که تقریباً تمام سواد عراق در دست اعراب افتاد تأسیس یك مرکز مستقر جهت ادارهٔ اراضی مفتوح ونظارت بر آنها ضرورت یافت. قدم اول در این‌امر البته ایجاد یا انتخاب یك مرکز اداری بود. حیره و تیسفون و انبار هیچ یك برای این مقصود مناسب بنظر نمی‌آمد. بهترین محل بنظر خلیفه جایی بود که مرکز سکونت عناصر غیرمسلمان نباشد و بین آنجا تا مدینه هم هیچ مانع طبیعی عمده ـ از قبیل کوه و رود ـ فاصله نشود. از اینرو شهر کوفه بنا شد. مجموعه‌ای از چادرهای عربی و خانه‌های ساده از نی و گل که سکنهٔ آن هم عبارت می‌شد از جنگجویان عربی و پیشه‌وران و اصناف غیرعربی. بعد از انتخاب مرکز اداره مسألهٔ تقسیم اراضی در پیش بود و اداره امور خراج. در مسألهٔ اراضی البته توقع اعراب فاتح آن بود که آنچه را فتح کرده‌اند بین خود تقسیم نمایند و علوج عراق را به نفع خود و به همان شیوه‌ای که نزد مالکان و اقطاع داران ساسانی رسم بود استثمار کنند اما خلیفهٔ مسلمین ـ عمربن خطاب ـ که شاید در آغاز امر با این فکر هم مخالف نبود چندی بعد به رعایت ملاحظات و مصالح نظامی و دینی از آن خیال منصرف شد زیرا اگر اراضی سواد بین جنگجویان تقسیم می‌شد و آنها در عراق می‌ماندند

ادامهٔ فتوح و ساختن ساخلو و دفاع از سرحدات که لازمه‌اش قوای آماده برای جنگ بود دیگر امکان نداشت بعلاوه تقسیم زمین در بین فاتحان مانع از وصول درآمد مستمری می‌شد که در آینده برای تقسیم بین مستحقان مسلمین پیش می‌آمد: از اینرو خلیفه بعد از مشورت با بزرگان صحابه اراضی سواد را همچنان در دست دهقانان و متصرفان سابق باقی گذاشت به این شرط که آنها همچنان مثل سابق برای زمین خود خراج و برای گردن خود جزیه بپردازند. جمع‌آوری مالیات دهات در دورهٔ ساسانی بر عهدهٔ دهقانان بود. خلیفهٔ مسلمین نیز مقرر کرد که هم آنها خراج حوزهٔ خود را مطابق معمول عهد کسری جمع و پرداخت نمایند. هیأت‌هایی را هم به عراق فرستاد برای انجام دادن تحقیقاتی راجع به مساحت و تعداد مزارع و املاك. اما خراجی که مسلمین از این اراضی می‌گرفتند در ابتدا فقط شامل آن اراضی می‌شد که محصول آنها غلات بود و یا بعضی محصولات معین دیگر: خرما، انگور، زیتون و یونجه و چون از محصولات دیگر چیزی اخذ نمی‌شد از اینرو تدریجاً روستائیان سعی کردند چیزهایی را کشت کنند که محصول آنها مشمول خراج نیست. این نکته سبب شد که قسمتی از اراضی مزروعی سواد یك چند از مالیات معاف بماند و وقتی در سال ۲۲ هجری مغیرة بن شعبه ـ حاکم کوفه ـ خلیفه را متوجه این نکته کرد مقررات تازه‌ای در این باب وضع شد چنانکه نه فقط از محصولات دیگر، مثل ماش و کنجد و شبدر، نیز مالیات وصول شد بلکه برای اراضی لم یزرع نیز مالیات معین گشت. باری این اراضی هر چند درنظارت و تصرف دهقانها باقی ماند اما در حکم حبس و وقف بود و دهقانها به هیچوجه نمی‌توانستند آنها را در وضعی قرار دهند که از پرداخت خراج معاف شوند: نه با بیع اراضی به مسلمین معاف شدن آن اراضی از خراج ممکن می‌شد و نه با اسلام آوردن خودشان.

گذشته از این اراضی که در دست دهقانها و متصرفان سابق ماند بعضی اراضی و املاك هم بود که تعلق به خانوادهٔ سلطنتی ساسانی یا کسانی که در جنگها مقتول یا متواری شده بودند داشت. این اراضی هم هر چند در عمل غالباً در دست روستائیان و کشاورزان سابق ماند اما در واقع خالصه امام بود و خلفا آنها را بعنوان صوافی ـ در اختیار داشتند و گاه به شکل اقطاع به این و آن هم می‌دادند.

از اهل ذمه ـ که اسلام نمی‌آوردند اما به‌مسلمین تسلیم می‌شدند ـ غیر از خراج که فقط از متصرفان اراضی مطالبه می‌شد جزیه هم گرفته می‌شد و آن عبارت بود از مالیات سرانه که اختصاص به متصرفان اراضی نداشت و از پیشه‌وران و صنعتگران و اصناف و تمام طبقات شهری مادام که اسلام نمی‌آوردند ـ به نسبت تمکّن و استطاعت ـ وصول می‌شد. این گزیت سرانه در زمان ساسانیان هم از عامه اخذ می‌شد اما طبقات عالیه و روحانیان و دهقانان و دبیران از آن معاف بودند و از اینرو پرداخت آن نشانهٔ ضعف و حقارت اجتماعی بشمارمی‌آمد. البته در بین مسلمین اخذ آن مطابق دستور قرآن کریم بود و اسلام آوردن آن را از گردن شخص ساقط می‌کرد. در صورتیکه خراج ـ مالیات ارضی ـ در حکم مال‌الاجاره زمین بود و قبول اسلام آن را ساقط نمی‌نمود. بدینگونه مسلمین که در سواد عراق سیستم مالیاتی عهد ساسانی را عیناً اخذ و تقلید کردند از همان ابتدا بین این دو مالیات ـ و معنی آنها ـ تفاوت قائل بودند(۶۱). اما جمع‌آوری عواید و تعیین مصارف مستلزم بوجود آمدن یك دیوان بود و این کار در عراق در دورهٔ حکومت مغیرة بن شعبه شروع شد بر دست یك ایرانی ـ پیری یا پیروز (؟) نام ـ که بعدها پسرش زادان فرخ نیز تا یك چند متصدی آن کار بود. این دیوان عراق را چندی بعد عمربن خطاب خلیفه ثانی توسعه داد و تشکیلاتی بوجود آورد که در آن تمام دخل و خرج قلمرو اسلام ضبط شد حتی کسانی را هم که مشمول مقرری و عطا می‌شدند طبقه‌بندی کردند تا در تقسیم عطا هم بی‌نظمی در میان نیاید اگرچه بعدها آمد و اصلاحاتی هم که در زمان معاویه در دورهٔ حکومت زیادبن ابیه در عراق درکار دیوان انجام شد برای جلوگیری ازاین بی‌نظمی کافی نبود. مسألهٔ اسلام آوردن تدریجی اهل ذمّه و همچنین نقل و انتقالهایی که ناچار در ضمن تصرف و تملك اراضی بعمل می‌آمد همراه با اقدام موالی نو مسلمان که املاك خود را در دهات رها می‌کردند و برای فرار از خراج رو به شهرها می‌آوردند دایم مشکل عمده‌ای بود هم برای دیوان و هم جهت خلفا و عمال.

حجاج بن یوسف والی سختگیر عراق این موالی را که از خراج می‌گریختند به قریه‌هاشان باز می‌گردانید بعلاوه غیر از خراج ارضی از آنها جزیه هم ـ که به موجب مقررات اسلامی با قبول اسلام از گردنشان ساقط می‌شد ـ به زور مطالبه می‌کرد. باری کشاورزی و صنعت عراق در این زمان تعلق به موالی

داشت. دیوان عراق هم که تنظیم‌کنندهٔ دخل و خرج مملکت وقوهٔ محرکهٔ حکومت بشمار می‌آمد در دست موالی بود چنانکه حتی در زمان خلافت عبدالملك بن مروان هم هنوز مثل دورهٔ خلافت عمر بن خطاب حسابها در دیوان عراق تماماً به فارسی نوشته می‌شد. حجاج که از غلبهٔ موالی و تسلّط زبان فارسی بر دیوان راضی نبود اقدام به نقل دیوان کرد از فارسی به عربی تا بدینوسیله نظارت اعراب را بر کار عناصر غیر عربی قویتر کرده باشد(۷۰). کسی که این کار را برای حجاج انجام داد نیز خودش یك ایرانی بود از موالی تمیم ـ نامش صالح بن عبدالرحمن ـ و از اهل سیستان. وی در دیوان عراق نزد زادان فرخ بن پیروز کار می‌کرد و وقتی زادان فرخ در طیّ فتنهٔ ابن اشعث کشته شد صالح به اشارت حجاج دیوان را نقل کرد به عربی ـ با وجود تحذیر و منعی که مردانشاه پسر زادان فرخ از این کار کرد. مقارن همین ایام در دنبال اختلافات با بیزانس عبدالملك خلیفه در دمشق دارالضرب ساخت با سکّه‌های عربی و حجاج هم در کوفه سکّه‌های تازه زد به جای سکّه‌های قدیم. در واقع سکّه‌های رایج در عراق و ایران تا این زمان هنوز بیش و کم شکل و وضع سابق خود را حفظ کرده بود. چنانکه تا بیش از چهل سال بعد از مرگ یزدگرد سکّه‌های اسلامی ضرب می‌شد با نام یزدگرد یا خسروپرویز و حتی هرمزد چهارم و از اینگونه سکّه‌های عرب و ساسانی که در آنها در کنار بسم‌اله مسلمین نام پادشاهان ساسانی نقش می‌شد تا قرن دوم هم هنوز در طبرستان و بخارا ضرب می‌شد. از زمان عبدالملك بود ـ که مقارن با تبدیل دیوان ـ نقش سکّه‌ها هم عربی شد و عبارت و آیتی مثل «محمد رسول‌الله: ارسله بالهدی و دین‌الحق لیظهره علی‌الدین کلّه و لوکره‌المشرکون» که در این زمانها بر حاشیهٔ روی سکّه‌ها نقش می‌شد اشارتی بود به کراهت و نارضائی عناصر غیرعربی از تسلّط اسلامی بر سرزمین آنها. در هر حال با وجود نقل دیوان و تبدیل نقش سکّه‌ها برخلاف آنچه مردانشاه پیش‌بینی کرده بود زبان فارسی از میان نرفت و حکام عراق هم که بعد از حجاج آمدند با وجود فارسی بودن دیوان باز اجباراً در امور راجع به دیوان و خراج همچنان از وجود موالی بیشتر استفاده کردند و باز هم مسأله‌ای که دائم برای آنها وجود داشت عبارت بود از پریشانی وضع خراج.

اما در خراسان مشکلی که از جهت خراج و اراضی پیش امد شکلی دیگر

داشت. حکام و مرزبانان این ولایت که بعد از سقوط تیسفون و غلبهٔ نهائی اعراب بر ولایات عراق و جبال دیگر امیدی به تجدید سلطنت ساسانیان نداشتند غالباً به طریق صلح تسلیم اعراب شدند البته با قبول تعهد مبلغی مقطوع که سالیانه به اعراب بپردازند بدینگونه شهرهای طبسین، قهستان، نیشابور، نسا، ابیورد، طوس، هرات و مرو در قبال تعهد پرداخت مبلغی ثابت ـ که هنگام فتح شدن هر یك جداگانه معین شده بود و اضافه و نقصانی بدان راه نداشت ـ تسلیم مسلمین شدند. برخلاف سواد که مسلمین تعداد مزارع و مساحت آنها را در ضمن دفاتر ضبط دیوان عراق در دست داشتند و مأمورینشان مستقیماً در جمع‌آوری خراج مداخله می‌کردند، در خراسان کار جمع‌آوری مالیات در دست کدخدایان محلی بود که با همکاری موبدان و کاهنان این کار را انجام می‌دادند. این جماعت مالیات هر ناحیه‌ای را به‌قرار سابق و یا به‌طریقی که خودشان مایل بودند جمع‌آوری می‌کردند و از تمام آنچه جمع می‌شد تنها مبلغی را که به موجب عهدنامه‌های سابق ـ عهدنامه‌های منعقد در هنگام فتوح ـ مقرر شده بود به مسلمین می‌پرداختند درعمل قسمتی از آنچه آنها از مردم اخذ می‌کردند بعنوان جزیهٔ سرانه بود و قسمت دیگر مربوط بود به مالیات ارضی اما آنچه اهل هر شهری جمعاً به اعراب می‌پرداختند مبلغ ثابتی بود تقریباً شامل تخمینی از مجموع این دو نوع مالیات. البته اسلام آوردن هر یك از اهل ذمّه در اینجا نیز مثل عراق و هر جای دیگر می‌بایست قسمتی از مالیاتی را که برعهده او بود ـ و لااقل جزیه را ـ از گردنش ساقط کند. اما متصدیان ممیّزی و جمع‌آوری مالیات قلباً مایل نبودند که گروندگان به اسلام را از تعهدات مالیاتیشان معاف بدارند. اگرچه بعضی از حکام خراسان مخصوصاً توصیه و تأکید می‌کردند که این گروندگان به اسلام را ـ چنانکه دستور قرآن است ـ از جزیه معاف بدارند اما متصدیان مالیات که در عمل نظارت درستی در کار آنها وجود نداشت این دستور را اجرا نمی‌کردند و اگر هم ظاهراً می‌کردند غالباً به بهانه‌های مختلف معادل همان جزیهٔ کسر شده را به عناوین دیگر از آنها می‌گرفتند. بعلاوه چون گرویدن همکیشان خود را به اسلام برخلاف منافع خویش می‌دیدند وقتی یك تن از آنها اسلام می‌آورد نه تنها در عمل او را از مالیات معاف نمی‌کردند بلکه به بهانه و حیله بار مالیات همکیشان خود را تخفیف می‌دادند و به هر بهانه‌ای ممکن می‌شد به همان

اندازه بر وی تحمیل می‌نمودند. چنانکه مقارن اواخر دوران اموی در خراسان هم بهرام سیس که متصدی جمع‌آوری خراج زرتشتیهای آن ولایت بود این شیوه را بکار می‌برد هم اشپدادبن جربحور و عقیبه که به ترتیب مسئولین جمع‌آوری مالیات نصاری و یهود بودند. این وضع سبب شده بود که در آن هنگام نزدیك سی هزار نو مسلمان هنوز جزیه می‌پرداختند در حالی که هشتاد هزار ذمّی در عمل از مالیات معاف بودند. نصربن سیّار آخرین والی امویها در خراسان کوشش کرد تا توانست این وضع را به نفع مسلمین ـ و تا حدی نزدیك به آنچه با دستور قرآن مطابق باشد ـ اصلاح کند حتی کوشید تا مالیات اراضی را هم مجدداً طبقه‌بندی و تعدیل نماید. اما اصلاحات او دیر شروع شد و نتوانست تعدّد ناراضیان را که سالها از بیعدالتی عمّال عرب و هم از تعدّی متصدیان ایرانی جمع مالیات شاکی بودند بکاهد. بعلاوه اقدامات او اهل ذمّه را هم که بار مالیاتشان طبعاً سنگین شد بشدت ناراضی کرد. از اینها گذشته اختلافات خانگی اعراب هم به این آخرین حاکم لایق اموی فرصت ادامه و تعقیب اصلاحاتش را نداد و در بحبوحهٔ این گرفتاریهای گوناگون او بود که دعوت سرّی عباسی علنی شد و بثمر هم رسید. اما با وجود سقوط دولت اموی ـ که بیش از آنکه اسلامی باشد در واقع عربی بود ـ دولت تازهٔ عباسی هم با آنکه به وجود آمدنش مدیون نهضت انقلابی موالی خراسان و حتی همکاری عناصر غیرمسلمان این نواحی بر ضد بنی امیه بود، تعدیهای ناشی از طرز جمع‌آوری جزیه و خراج باقی ماند و حتی فریاد نومیدانه‌ای که در یك شعر شاعر عرب بانگ می‌داد کاش جور بنی مروان به ما باز می‌گشت و کاش عدل بنی عباس به دوزخ می‌رفت، حتی در دورهٔ قدرت و عظمت دولت عباسیان، خراسان و مالیات دهندگانش را بر ضد عباسیان گرد حمزة بن آذرك جمع آورد که از خوارج بود اما در سیستان و خراسان شعار می‌داد که یك درم خراج و مالیات به خزانهٔ خلیفه نباید داد.

دعوت علنی شیعه با قدرت و غلبه‌ای که امویها و عمّال آنها داشتند در عراق پیشرفتی نداشت از اینرو بود که در آنجا تمام نهضتهای قوم بی‌نتیجه ماند و شاید یك سبب عمدهٔ این امر تعدّد فرقه‌های شیعه بود و اختلافات آنها. در هر

حال از همان ابتدای کار توسل به کتمان و تقّیه مورد توجه شیعه شد و در انتظار فرا رسیدن روزی که حق غصب شدهٔ آل محمد ـ خلافت ـ به آنها باز گردد و با ظهور امام واقعی عدالت به دنیائی که آگنده از ظلم است مسترد شود به دعوت سرّی و مخفی پرداختند. دعوت سری مطابق روایات بوسیلهٔ محمدبن الحنفیه آغاز شد ـ که پسر علی ابن ابیطالب بود اما نه از فاطمه (ع) دختر پیغمبر بلکه از زوجه‌ای از طایفهٔ حنیفه ـ و با آنکه ظاهراً از همان ابتدای اختلافات عراق که منجر به غلبه معاویه(۷۲) شد اساس آن گذاشته شد بعد از وقعهٔ طفّ و شروع حالت انزوا و عزلت مأیوس‌کننده در بین بعضی از شیعه حسّ انتقام و آرزوی مقاومت در مقابل بنی‌امیه عدهٔ دیگری از شیعه را بر گرد محمدبن الحنیفه که نیروی بدنی افسانه‌آمیز او(۷۳) آنها را امید به تحقق یافتن هرگونه پیشرفتی در این امر می‌داد جمع‌آورد و او نیز که از همان ابتدای خلافت معاویه برای عده‌ای محدود از شیعهٔ پدر تشکیلاتی مخفی داده و آنها را به‌وعدهٔ خروج بر ضدّ امویها دلخوش کرده بود همچنان آنها را در انتظار فرصت مناسب نگه داشت اما با قیام عبدالله بن زبیر ـ که تا حدّی رقیب و مخالف او بود ـ این فرصت برای او حاصل نشد و او خود با وجود نویدهایی که شخصیت قوی و قهرمانش به شیعه‌اش می‌داد در آن انقلابات از هرگونه توسل به خشونت منصرف شد و حتی از مختار ـ بن ابی عبید ثقفی نیز ـ که دعوتش بنام او بود ـ بیش از یك حمایت لفظی دوپهلو و مبهم هیچگونه پشتیبانی ننمود. پسرش عبیداله بن محمد ـ معروف به ابوهاشم ـ هم هر چند دعوت سرّی پدر را ادامه داد با وجود سوء ظن و مراقبت شدیدی که عمّال و حکام اموی نسبت به حرکات شیعه داشتند مجال خروج نیافت مع‌هذا پیروان پدرش که اکثرشان در وجود او و پدر امید ظهور موعود آل محمد ـ منجی موعود اسلامی ـ را مجسم می‌دیدند پنهانی همچنان با او ارتباط داشتند و از آن میان کیسانیه ـ بعد از واقعهٔ مختار که مدعی تحقق دادن نقشه‌های آنها بود ـ همچنان مخفیانه با فرزند امام خویش ـ که خود او را بعضیشان هنوز زنده و از انظار عامّه غایب می‌پنداشتند در ارتباط بودند و کمکهای مالی و هدایا برای تهیه اسباب کار نزد او می‌بردند. بدین طریق دعوت سری شیعه در محیط ناراضی عراق که اعراب آن از انتقال خلافت و بیت‌المال از کوفه به دمشق ناراضی بودند و موالی آن هم از سیاست خشن عمال اموی نسبت به عناصر غیرعربی ناخشنود

بودند اجابت و انتشار یافت و چون سیاست مختار هم قسمت عمدهٔ اعراب کوفه را به سبب نفرتشان از موالی تدریجاً از همکاری با او کنار زد رفته رفته موالی مظهر و مدافع واقعی نهضت شدند و همین نکته باعث شد که متدرجاً قسمتی از مواریث و سنن رایج در محیط قدیم آنها ـ از تقالید یهود و نصاری و گنوسی و مجوسی ـ نیز تدریجاً درتعالیم آن جماعت جذب شوند و این همه خود از اسباب مزید توجه موالی شد به ـ نهضت بعلاوه امید به ظهور منجی با توجه به لزوم رعایت کتمان و تقیّه هم موجب گردید که نهضت تدریجاً به یك حزب زیرزمینی تبدیل شود و این مخفی شدن خود سبب مهمی شد برای بروز اختلاف و ادّعـاء بین رؤساء قـوم. در این میان محمدبن الحنفیه و پسرش ابوهاشم به سبب طول سابقه‌ای که در ادارهٔ دعوت سرّی یافته بودند در بین یکدسته از شیعه حیثیت و نفوذی وسیعتر پیدا کردند و ابوهاشم بعد از پدر ـ که مرگ او (حدود ۸۱ هـ) از عدّه‌ای از پیروانش ظاهراً مکتوم ماند ـ کار تبلیغات قوم را منظّم کرد و تشکیلاتی نسبتاً دقیق برای آن بوجود آورد اما بعد از وفات او که در حمیمهٔ شام و هنگام بازگشت از یك ملاقات با هشام بن عبدالملك خلیفهٔ اموی روی داد (۹۸ هـ) چندین دسته از شیعه پیدا شد که هر یك جداگانه مدعی بود ابوهاشم کار رهبری دعوت را به امام آنها واگذاشته است. از آن جمله بیانیّه ـ پیروان بیان بن سمعان تمیمی ـ دعوی کردند که ابوهاشم امامت را بعد از خویش به بیان واگذاشت(۷۶) همچنین دسته‌ای از پیروان عبداللّه بن معاویه ـ حارثیّه ـ وی را گزیده و وصیـت کردهٔ ابوهاشـم خواندند(۷۵). چنانکه راوندیه مدعی شدند که ابوهاشم به هنگام وفات رهبری شیعهٔ خویش را واگذار به یك تن از بنی اعمام خود ـ محمدبن علی نوادهٔ عبدالله بن عباس ـ کرد که در آن زمان در حمیمـهٔ شـام ـ در سرزمین بلقاء ـ می‌زیست و مثل بسیاری دیگر از بنی هاشم مبغوض خلفای اموی بود. این محمدبن علی ـ که نسبش به عباس عموی پیغمبر مـی‌رسید و عنوان عباسی بـرای اخلاف او از همین جاست ـ بعد از ابوهاشم پنهانی و با احتیاط تمام دعوت سرّی را ادامه داد. دو سالی بعد از وفات ابوهاشـم وی میسرهٔ نبّال عبدی را به کوفه فرستاد و محمدبن خنیس و اباعکرمهٔ سرّاج وحیّان عطّار را هم مأمور خراسان کرد. در این میان چون سایر مدعیان به سبب بی‌پروایی خویش مورد تعقیب واقع شدند کـار راوندیـه در نهایت احتیاط واختفا پیشرفت یافت و به این ترتیب دعوت سرّی که هدف آن تهیهٔ

مقدمات برای بازگرداندن خلافت غصب شده به خاندان پیغمبر بود رهبری و اداره‌اش از اولاد علی به اولاد عباس منتقل شد اما هم به جهت احتیاط از افشاء سرّ که ممکن بود جان امام عباسی را به خطر بیندازد و هم برای آنکه سایر دسته‌های شیعه را هم که هنوز تمایل و علاقهٔ تمام به خاندان علی می‌ورزیدند به این دعوت سرّی همچنان وفادار و علاقه مند نگهدارد امام عباسی دستور داد که دعوت‌کنندگانش حتی‌المقدور در ضمن دعوت نام هیچ امام خاصی را ذکر نکنند و دعوت عام باشد و مبهم بنام الرضا من آل محمد ـ یعنی بنام هر کس از خاندان پیغمبر که امامتش مورد رضا و توافق همگان بشود(۷۶). آنچه هم در همه جا اساس دعوت بود عبارت بود از بیان ضرورت قیام بر بنی امیه و لزوم حفظ سرّ و قبول تبعیت محض و طاعت کورکورانه از صاحب دعوت. غیر از کوفه که در عراق پایگاه مهّم تبلیغات شیعی بود امام عباسی توجه مخصوص به خراسان داشت خاصه که اهل کوفه را هنوز در دل متمایل به علویها و اهل بصره را متمایل به عثمانیه و اهل جزیره را مایل به خوارج و اهل شام را طرفدار مروانیها می‌دید. در صورتیکه اهل خراسان را مردمی می‌شناخت که دلهاشان از نقش اغراض خالی بود و خیلی زودتر ممکن بود به تبلیغات وی بگروند. در هر حال امام عباسی برای نشر دعوت خویش مناسبتر و مستعدتر از خراسان که دور از نظارت مستقیم سهمگین حکام عراق هم بود جایی نیافت و برای نشر دعوت از همان ابتدای کار اشخاصی را به نواحی مختلف خراسان فرستاد. مرکز اصلی دعوت حمیمهٔ شام بود محل سکونت امام عباسی ـ که در کنار مسیر قوافل حاج قرار داشت و داعیان عباسی در لباس حاجیان و بازرگانان برای مشورت و اخذ دستور و تسلیم هدایا در آنجا به نزد وی رفت و آمد می‌کردند و گاه نیز امام را در موسم حج می‌دیدند. البته، هم در خراسان عمال بنی امیّه مراقبت شدید نسبت به این رفت و آمدهای سوءظن‌انگیز می‌ورزیدند هم در عراق و شام و مخصوصاً در خراسان مکرّر بعضی از این داعیان مخفی مورد تعقیب حکّام واقع شدند. با این همه خراسان سالهای متمادی محل انتشار این دعوت بود. خلاصهٔ دعوت هم عبارت بود از بیان انحرافات بنی امیّه از اسلام و تحریض مردم به طرفداری از خاندان پیغمبر با دادن وعده و امید به خروج منجی موعود که برای اقامهٔ عدالت در دنیائی که از ظلم ـ ظلم بنی امیّه آگنده است خواهد آمد. همین امید به ظهور و

خروج منجی موعود بود که در این ایام(۷۷) عده‌ای از موالی و اعراب خراسان را بر گرد یك تن از اعراب تمیم ـ نامش حارث بن سریج ـ که در ـ طخارستان به داعیهٔ خلافت خروج کرد جمع‌آوری و او نیز علم سیاه بیرون آورد بعنوان بشارت به ظهور موعود. اما والی خراسان ـ نصربن سیّار ـ عاقبت وی را در حدود مرو مغلوب کرد و مقتول (رجب ۱۲۸ هـ). وجود اختلاف و کشمکش دائم بین اعراب ـ قحطانی و عدنانی ـ درخراسان که خود انعکاسی بود از تجدید عصبیتهای قدیم عربی در شام مخصوصاً به امام عباسی که مراقب اوضاع خراسان بود فرصت می‌داد که تا عناصر ناراضی عرب را هم جلب کند و از این رو وقتی بین رؤسای شیعه تعداد کافی یاران فداکار یافت از بین آنها نقبائی برگزید: دوازده تن که از آن میان چهار تنشان از موالی بود و باقی از اعراب. این نقبا در مدتی طولانی دعوت سرّی را در بلاد خراسان نشر دادند و با وجود سوء ظن و مراقبت شدید حکام عرب کار تبلیغ بر ضد بنی امیه را با صبر و حوصله تمام‌ادامه دادند. در عراق از همان ابتدا میسرهٔ عبدی و یارانش در نشر دعوت سعی بسیار کردند. چندی بعد بکیر بن ماهان که بوسیلهٔ میسره و یارانش به این نهضت پیوست تمام اموالی را که در تجارت سند اندوخته بود در راه تحقق دادن به این مقصود نهاد بعد از وفات میسره (۱۰۵ هـ/۴ ـ ۷۲۳) امر رهبری تبلیغات سرّی به او محول شد و او چندی بعد عده‌ای را جهت نشر دعوت به خراسان فرستاد که تمام آنها بجز یك تن ـ نامش عمارالعبادی ـ بوسیلهٔ والی خراسان ـ اسد بن عبداللّه قسری توقیف و مقتول شدند (۱۰۷ هـ/۶ـ ۷۲۵) چندین سال بعد باز عدهٔ دیگری را همراه عمّار بن یزید که بعدها خویشتن را خداش خواند به خراسان فرستاد (۱۱۸هـ/ ۷۲۶) و خداش در نشر دعوت تا حدّی توفیق یافت اما چون در مرو متهّم شد به داشتن مذهب خرّمّیه و تمایلات اباحی اسد بن عبداللّه والی خراسان او را گرفته به شکنجه کشت و امام عباسی ناچار شد بکیر را به خراسان بفرستد (۱۲۰هـ / ۷۳۸) تا از جانب امام در نزد رؤساء شیعه برائت و نارضایی او را از خداش و عقاید او اظهار بدارد. در بازگشت به کوفه بکیر هم مورد سوء ظنّ حاکم کوفه گشت و به زندان افتاد (۱۲۴هـ/ ۲ـ۷۴۱) در زندان با عیسی بن معقل عجلی آشنا شد و او را نیز که خود تمایلات شیعی داشت به دعوت جدید جلب کرد در همین جریان بود که بنابر مشهور یك مولای جوان ـ که ظاهراً

ایرانی‌الاصل و در هر حال منسوب به خاندان عجلی بود نیز به بکیر پیوست: ابومسلم. اما بکیر که چندی بعد، از زندان خلاص یافت یك بار دیگر به خراسان رفت (۱۲۶هـ/ ۴ـ۷۴۳) این دفعه برای آنکه نقباء شیعه را از وفات محمدبن علی بیاگاهاند و از آنها برای پسرش ابراهیم بن محمد بیعت بگیرد. بعد از وفات بکیر (۱۲۷هـ/ ۷۴۴) که در مراجعت از این سفر روی داد ادامهٔ کارهایش هم به موجب وصیت خود او بعهدهٔ یك تن از موالی کوفه افتاد ـ ابوسلمهٔ خلاّل ـ که بعدها در خلافت سفّاح وزیر آل محمد خوانده شد. در هر حال غیر از بکیر و ابومسلم که در عراق فعالیت مستمری جهت نشر و ادارهٔ دعوت عباسی داشتند کسانی مانند سلیمان بن کثیر، ابراهیم بن سلمه، خالدبن رزیق، قحطبة بن شبیب لاهزبن قریط، مالك‌بن هیثم، موسی بن کعب و خالدبن هیثم نیز در خراسان به کار نشر دعوت اهتمام داشتند. از آن جمله مخصوصاً سلیمان بن کثیر حیثیت و نفوذ بسیار به دست آورد چنانکه هم مورد نهایت احترام شیعهٔ خراسان و هم محل اعتماد فوق‌العادهٔ امام عباسی بود.

با این همه علنی شدن دعوت عباسی بوسیلهٔ ابومسلم انجام شد که ظاهراً در اواخر عمر محمدبن علی به او پیوست و بعد از او ابراهیم امام وی را به خراسان فرستاد (۱۲۸هـ/۷۴۵) با دستورهای تازه و سفارشهای مخصوص. اما ورود این داعی جوان که نسب عربی و سابقهٔ درخشانی هم نداشت نزد رؤساء شیعهٔ خراسان ـ مثل سلیمان بن کثیر و همگنان او ـ چندان به گرمی تلقی نشد و فقط با تأکید و توصیهٔ مجدّد امام ـ در ملاقاتی که بین آنها با او در موسم حج و در مکّه روی داد ـ بود که ابومسلم توانست در بین داعیان و نقباء خراسان موقعیتی را که لازمهٔ مأموریت خطیر او بود بدست آورد. مأموریت او تهیهٔ مقدمات بود برای آشکار کردن نهضتی که در مدت بیست سال دعوت اسباب آن مخفیانه تهیه می‌شد و اکنون با شروع ضعف و اختلاف در بین امویها و همچنین با ازدیاد اختلافات اعراب خراسان موقع برای علنی کردنش مناسب بنظر می‌رسید. ابراهیم به ابومسلم دستور داده بود از اختلافات اعراب خراسان استفاده کند نزاریها را دشمن بدارد یمانیها را حتی‌الامکان جلب کند و از ربیعه برحذر باشد.

بعلاوه به هر کس سوء ظن یافت هلاکش کند و اگر لازم شد هیچ عرب زبانی را در خراسان زنده نگذارد. اما در کارهای خویش با سلیمان بن کثیر مشورت کند و از او حرف شنوائی داشته باشد.

در باب ابومسلم ظاهراً از زمان حیاتش مردم دچار ابهام بوده‌اند و نام و نسب واقعی او در بین فرقه‌های مختلف مورد تنازع و اختلاف واقع شده. از اینرو از خیلی قدیم روایات مختلف او را عرب، ترك، کرد و ایرانی خوانده‌اند. بعضی او را به عباسیان ـ از نسل مشکوك سلیط بن عبدالله ـ و بعضی حتی به اولاد علی منسوب می‌داشته‌اند روایات دیگر هم برای او نژاد ایرانی ساخته‌اند از فرزندان بزرجمهر بختگان و اعقاب شیدوش کودرز. نام اصلی او ـ که در یك سکّه هم آمده است ـ عبدالرحمن بن مسلم است(۷۸) ـ امّا بعضی گفته‌اند این نام را ابراهیم امام بر وی نهاده است و نام اصلیش چیز دیگر بوده است: ابراهیم بن عثمان(۷۹). یك نام ایرانی هم برایش ذکر کرده‌اند، که گویند بهزادان پسر ونداد هرمزد است. در هر حال آنچه دربارهٔ وی بیشتر قابل قبول است این است که وی از موالی بوده است و ایرانی. احوال اوایل عمرش هم مجهول است و محلّ خلاف. به هر حال ظاهراً تربیت یافتهٔ اعراب عجلی بوده است که در آن زمانها غالباً شیعه بوده‌اند و ایرانی شده. باری ابومسلم نیز در خراسان کار دعوت را یك چند مثل سابق بطور مخفی ادامه داد تا دستور امام به‌وی رسید به‌اظهار دعوت و در دنبال آن نیز امام لوائی و رایتی ـ بانامهای رمزی ظلّ و سحاب ـ برایش فرستاد با توصیهٔ اکید به علنی کردن دعوت. وقتی ابومسلم در قریهٔ سفیدنج از توابع مرو و در خانهٔ سلیمان‌بن کثیر دعوت را علنی کرد (رمضان ۱۲۹ / ۷۴۷) شیعهٔ خراسان که قبلاً دعوت سری را اجابت کرده بودند، از روستاها و شهرهای مجاور به سفیدنج آمدند. ابومسلم به اتّفاق سلیمان بن کثیر و سایر یاران جامه سیاه بر تن کرد با علمهای سیاه ـ به علامت اعلام عزا برای کشتگان خاندان پیغمبر، و یا بعنوان بلند کردن رایت سیاه پیغمبر بر ضدّ امویها که در معنی اعلان جهاد اسلامی بود به‌ضدّ آنها. در هرحال طیّ یکشب ساکنان شصت قریه‌از اطراف مرو در سفیدنج به وی ملحق شدند: با جامه‌ها و علمهای سیاه، در حالی که چوبدستیهای خویش را بدست داشتند که کافرکوب می‌خواندند و بر خرهای سواری خویش مروان خطاب می‌کردند. تعریضی به لقب مروان که حمار خوانده می‌شد و اکثریت این

سیاه جامگان خراسان که یك مورخ قدیم غربی آنها را «دیوان سیاه» خوانده است(۸۰)، روستائیان، پیشه‌وران، و سایر طبقات موالی بودند که اعراب اموی آنها را به طعنه سرّاج زادگان می‌خواندند ـ تعریضی به سابقه ابومسلم و انتساب او به زین‌سازی. نصربن سیّار والی خراسان دسته‌ای را به سرکوبی‌آنها فرستاد. تصادم در نزدیك قریه‌ای به نام آلین روی داد که طیّ آن لشکریان نصر مغلوب شدند و کار ابومسلم بالا گرفت. چندی بعد نیز ابومسلم با یاران خویش از سفیدنج که دیگر جمعیت او را برنمی‌تافت عازم ماخوان شد که از سفیدنج بزرگتر بود و آنجا تشکیلات تازه‌ای داد برای یك تصادم اجتناب‌ناپذیر که با عامل اموی ـ نصربن سیّار ـ در پیش داشت و در این میان هم شهرهای خراسان متدرجاً به دست او می‌افتاد. نصر در این هنگام گرفتار اختلافات اعراب بود: اختلافات یمانی و نزاری که گویی پایان نداشت. ماجرای حارث بن سریج تازه خاتمه یافته بود که نصر مواجه شد با مخالفت کرمانی ـ عربی از رؤساء ازد بنام جدیع بن علی. و جنگ با او هم در حقیقت عبارت بود از تجدید جنگ بین نزاریها و یمانیها. در این جریان پیش از آنکه ابومسلم، کرمانی را جلب و با خود متحد نماید نصر موفق شد او را غفلتاً هلاك کند اما پسر او ـ علی بن جدیع ـ را ابومسلم با خود همدست کرد و بدینگونه از اینکه نصر موفق شود اعراب خراسان را بر ضدّ دعوت تازه متحد نماید به موقع جلوگیری کرد. والی خراسان هم که از عراق و شام ـ به سبب گرفتاریهایی که امویها خود در آنجا داشتند ـ مأیوس بود، در برابر اتحاد ابومسلم و پسر کرمانی تقریباً به دام افتاد. به این طریق مرو ـ مقرّ حکمرانی نصر بن سیّار ـ به دست ابومسلم افتاد و حاکم خراسان را چاره‌ای نماند الا فرار. در همین هنگام بود که برحسب روایت مدائنی، عده‌ای از فقهاء و زهّاد نزد او آمدند تا بدانند این ابومسلم کیست و چه می‌خواهد؟ اما ابومسلم آنها را نپذیرفت و گفت کارهایی در پیش هست که ما را برای این گفت و شنودها فرصت نمی‌دهد(۸۱). این کارها عبارت بود از تعقیب نصربن سیّار و پیشروی به سوی عراق و شام. ابومسلم بعد از آنکه خراسان را امن کرد، قحطبة‌بن شبیب طائی را همراه عدّه‌ای به تعقیب نصر فرستاد که از مرو به نشابور رفته بود و در آنجا سایر مخالفان ابومسلم هم به وی پیوسته بودند. بعلاوه پسرش تمیم بن نصر هم در طوس موضع گرفته بود و برای جنگ با ابومسلم آماده می‌شد. قحطبه که راه نشابور را درپیش

داشت در پایان جنگی خونین طوس را از تمیم بن نصر گرفت. تمیم هم کشته شد و غنیمت بسیار به دست سیاه جامگان افتاد بعد هم قحطبه به نشابور تاخت اما نصر و یارانش به‌سوی قومس گریخته بودند. در نزدیك گرگان قحطبه با لشکری که والی عراق جهت دفع ابومسلم فرستاده بود مواجه شد و اینجا بود که برای تحریك و تشویق ایرانیها خطبه‌ای ایراد کرد متضمن تجلیل ایرانیان قدیم و کوچك شماری اعراب[۸۲]. بعد از شکست این اعراب هم قحطبه پسر خود ـ حسن بن قحطبه را به تعقیب نصر فرستاد به‌جانب قومس. اما نصر که در این هنگام بعنوان فرمانده کل اعراب مقیم ایران همان سرنوشتی را داشت که یك قرن پیش یزدگرد پادشاه بدفرجام ساسانی پیدا کرده بود درقومس نیز نماند به ری رفت که عدهٔ تازه‌ای در آنجا به فرمان خلیفه ـ مروان حمار ـ به یاریش آمده بودند. در ری نیز حسن بن قحطبه با مقاومتی مواجه نشد و نصر با یاران از آنجا هم در حال فرار خارج شدند. خود نصر ـ که در ری ناخوش شده بود در ساوه وفات یافت به سن هشتاد و پنج سالگی (ربیع‌الاول ۱۳۱هـ) و یاران او ـ که همچنان از پیش سیاه جامگان خراسان ـ متواری بودند به سوی همدان رفتند. در ری قحطبه هم رسید و باز پسر را مأمور به تعقیب فراریان کرد. حسن در نهاوند اعراب را به محاصره انداخت و پدرش قحطبه در اصفهان شکست سختی به آنها وارد کرد. بعد از خاتمهٔ کار اصفهان قحطبه هم به جانب نهاوند تاخت و شهری که یك قرن پیش فتح آن برای اعراب فتح‌الفتوح محسوب شده بود اکنون باز تسخیر آن در حکم فتح‌الفتوح دیگر شد اما این بار به زبان اعراب (۱۳۱هـ/۷۴۸). گویی بعد از یك قرن استیلا، اعراب اموی از ایران عقب رانده می‌شدند و قدم به قدم در حال عقب‌نشینی همان‌راهی را طی می‌کردند که صد سال پیش اجدادشان در آغاز فتوح در حال پیشرفت آن را طی کرده بودند. چنانکه اینبار درعقب‌نشینی بعداز نهاوندنوبت حلوان رسید که به دست خازم بن خزیمه ـ یك تن از سرداران ابومسلم ـ و در واقع بوسیلهٔ خراسانیها فتح شد. اما جنگ عمده که منجر به شکست قطعی امویها شد در شمال عراق روی داد در سرزمین موصل که نزدیك به پایتخت مروان بود در حرّان. عبدالملك بن یزید خُراسانی ـ مکنّی به ابوعون ـ به دستور ابومسلم بوسیلهٔ قحطبه مأمور این نواحی شد و او عبدالله ـ پسر مروان ـ را در دو فرسخی شهر زور مغلوب کرد (ذوالحجه ۱۳۱/ ۷۴۹) و چند ماه بعد در کنار شطّ

زاب ـ زاب اکبر ـ با خود مروان ـ که تقدیر عنوان آخرین خلیفهٔ اموی شرق را بر پیشانی وی رقم زده بود ـ مواجه شد در این اثناقحطبه هم بی‌هیچ جنگی از نزدیك جلولا گذشته فرات را پشت سر گذاشت و با آنکه بعد از یك تصادم با ابن هبیره پیروز هم گشت خود او بطور مرموزی ناپدید شد و لیکن لشکرش تحت فرمان پسرش حسن بن قحطبه به کوفه در آمد ـ مرکز شیعهٔ عراق. اما چند روزی قبل از آنکه کوفه به دست سیاه‌جامگان فتح شود ابراهیم امـام در شام مورد سوءظن مروان واقع شده توقیف و مقتول شده بود. از اینرو خراسانیها برادرش ابوالعباس عبدالله را ـ که بعد از آن سفّاح خوانده شد ـ در کوفه به خلافت نشاندند (ربیع‌الآخر ۱۳۲/ ۷۴۹) بدینگونه عراق با وجود مقاومت مذبوحانهٔ ابن هبیره شاهد تأسیس دولت اسلامی تازه‌ای شد که به کمك موالی ایرانی ـ و بر روی خرابه‌های حکومت ساقط شدهٔ ساسانی ـ بنا گردید. ابوالعباس سفاح خلیفهٔ جدید هم برای کمك به ابوعون عموی خود عبدالله بن علی را به جانب جزیره فرستاد جهت تعیین تکلیف مروان. در نزدیك زاب اکبر مروان که لشکرش روحیه و انضباط خود را از دست داده بود از لشکر خراسان شکست قطعی خورد و بدینگونه بعد از یك قرن مسلمانان ایرانی موفق شدند شکستی را که در قادسیه نزدیك فرات از اعراب خورده بودند در کنار زاب تلافی کنند. مروان حمـار هـم سرنوشتی شبیه به یزدگرد یافت: متواری شد ـ از شام به مصر ـ و در بوصیر کشته شد (ذی‌الحجه ۱۳۲هـ/۷۵۰). با پایان کار او عراق و شام به دست خراسانیها افتاد و بعد هم مصر و عربستان. و بدینگونه دولت عربی اموی بر دست ایرانیهای مسلمان ساقط شد و جای خود را به دولت عباسی داد که در واقع دولت اسلامی بود و امید موالی بدان بسته بود. اما دولت جدید هم خیلی زود طرفداران خویش را مأیوس کرد و امید موالی و اعراب ناراضی بر باد رفت. ابومسلم که صاحب‌الدعوه و صاحب‌الدوله خوانده می‌شد چند سالی در خراسان قدرت خود را حفظ کرد اما خیلی زود فدای بدبینی و سوءظن دومین خلیفهٔ عباسی ـ منصور دوانیقی ـ شد و به خدعه به دستور او هلاك گشت. با این همه دولت تازه که در حقیقت نتیجه و ثمرهٔ یك سلسله تبلیغات مستمر و تحولات طولانی مخفی بود رنگ ضد عربی خود را تا نزدیك یك قرن همچنان حفظ کرد و پایتخت جدید آن ـ بغداد هزار و یکشب ـ در نزدیـك خرابه‌های مدائن کهن‌سال فرهنگ و تمدن قدیم ایـران را ـ بـا تغییراتی که لازمهٔ

اسلامی شدنش بود در کنار دیـن الهی عربی همچنان با هم نگه داشت.

معهذا با سقوط دولت عربی اموی، از تمدن و فرهنگ ایران پاره‌ای عناصر که در فرهنگ اسلام قابل جذب بود همراه با نفوذ موالی در دنیای اسلام جای خود را باز کرد. در واقع در تمام دورهٔ اموی اعراب در عراق و ایران اشتغال خاطرشان عبارت بود از جنگهای داخلی ـ بین احزاب و حکومت: و جنگهای خارجی ـ با طوایف و اقوام غیرمسلمان ـ مخصوصاً در سرحدات شرقی. خود اعـراب کار عمده‌شان جنگ و سپاهیگری بود صنعت و تجارت و علم و زراعت را پیشهٔ موالی می‌دانستند که در واقع اکثریت جمعیت شهرنشین عراق و ایران با آنهـا بود. توجهی هم اگر به عمران و بنا می‌شد در حدود ساختن مساجد و قصور بود که معماران آنها نیز در هر جا اهل محل بودند از موالی و اهل ذمه: سبك ابنیه هم غالباً عبارت بود از سبکهایی که از پیش از اسلام در هر محلی رایج بود. نه فقط اشتغال دائم به جنگ و کوچ مجالی به اعراب برای توجه به تربیت و دانش نمی‌داد بلکه اشتغال به اینگونه امور نشان پستی تلقی می‌شد چنانکه ذوالرّمهٔ شاعر، سواد داشتن خود را از مردم پنهان می‌داشته است از آنکه این را ننگی می‌دانسته است(۸۳) و نیز شاعران اعراب گاه بر حجاج بن یوسف طعن داشته‌اند به این سبب که در جوانی اشتغال به معلمی داشته. اشتغال عمدهٔ خود اعراب بیشتر شعر بود و گاه ذکر ایام عرب و قصّه‌های جاهلی چنانکه در مربد بصره و سایر مجالس عام تفریحات قوم از سماع شعر و نقد آن تجاوز نمی‌کرد. خلفای اموی گوش دادن به حکایات و افسانه‌های اقوام دیگر ـ از جمله داستانهای قدیم ایران را ـ چون نوعی تفنن و تجمل اشرافی در دربار خویش متداول کردند. حتی در مجلس معاویه شبها قصه‌ها خوانده می‌شد از اخبار عرب و احوال پادشاهان عجم(۸۴) مروان حمـار هـم در آخرین روزهای دولت خویش کتابهای سیرالملوك می‌خواند و اخبار جنگهای آنها از فرس و دیگران(۸۵) و ظاهراً همین شوق به اطلاع بر اخبار و احوال پادشاهان عجم بود که سبـب شد کتابـی در اخبـار پادشاهان ایران به امر هشام بن عبدالملك و ظاهراً برای او ـ از پهلوی به عربی نقل شود: کتابی که ظاهراً موسوم بوده است به کتاب الصوره یا کتاب‌الصور ـ

صورت پادشاهان بنی‌ساسان(۸۶) این توجه خلفای اموی به تاریخ و گذشتهٔ ایران حاکی است از نظر توقیری که باطناً نسبت به گذشتهٔ ایران داشته‌اند. در حقیقت تمدن و فرهنگ ایرانی در آن زمان برای اعراب یك سرچشمهٔ عمدهٔ تقلید و اقتباس بود سرچشمهٔ دیگر عبارت بود از تمدن بیزانسی. از همان اوایل فتوح اختلاط اعراب فاتح با اهل بیوتات و اسواران ایرانی زندگی آنها را ـ علی‌رغم میل باطنی خلیفه عمر بن خطاب ـ تحت تأثیر ذوق تجمل و ظرافت قرار داد چنانکه حتی در همان عهد عثمان هم یك نوع بازی ایرانی در مدینه در بین بعضی اشخاص متداول شد که مسلمین نسبت به آن اظهار کراهت می‌کردند(۸۷). موسیقی ایرانی هم در حجاز بوسیلهٔ اسراء و موالی رواج یافت و حتی مورد تقلید و اقتباس کسانی امثال ابن سریج و ابن مسجح واقع شد و این تقلید به لباس و خوراك هم سرایت کرد بطوریکه تمدن و فرهنگ ایرانی هر چند با انقراض دولت ساسانی و در اثر غلبهٔ سیاسی اعراب رنگ اسلامی گرفت اما باز از طریق نفوذ در اعراب رنگ خاصی به تمدن اسلامی آن عصر داد و شاید بتوان گفت که به آن نیروی دوام و بقای بیشتر بخشید. در حقیقت اعراب فاتح بعد از غلبهٔ بر ایران تدریجاً در آنجا به آسایش خوگر شدند بعلاوه سرعت انجام یافتن فتوح اسلامی چنان بود که تمدن و فرهنگ ایران ـ تا جایی که معارض قرآن و اسلام نمی‌شد ـ مجالی برای انهدام فوری نیافت و جریان خود را ـ تا حدی همچنان در دنبال تحول سابق ـ ادامه داد. حتی در انهدام کتب دینی مجوس هم ـ که با وجود قرآن کریم مورد حاجت نبود ـ نیز ظاهراً مسؤلیتی متوجه اعراب نشد و در واقع از اجزاء اوستا و سایر کتب دینی قدیم آنچه امروز مفقود به نظر می‌آید غالباً تا دو قرن بعد از غلبهٔ اعراب هم باقی بوده است و بی‌شك فقدان احتیاج عملی و دشواری نقل و کتابت سبب متروك شدن و مفقود گشتن آنها بوده است نه چنانکه بعضی اوقات گفته می‌شود وحشیگری و تعصب اعراب(۸۸). البته فاتحین صرفنظر از آنچه با قرآن و حدیث و شعر و تاریخ و لغت عرب مربوط بود به سایر مسائل ذهنی و عملی توجه و رغبتی نشان نمی‌دادند چنانکه اشتغال خالد بن یزید به صناعت کیمیا و نجوم و اقدام او به نقل کتابهایی در این رشته‌ها به عربی اگر درست باشد استثنائی بیش نیست(۸۹) و اگر ماسرجویه ـ یك طبیب یهودی از اهل بصره ـ رساله‌ای در طب ترجمه کرده باشد یا تیاذوق، طبیب مسیحی حجاج بن یوسف اشعار و رسالاتی در

حفظ الصحه و طب ساخته باشد ـ بر فرض صحت روایات راجع به آنها ـ نوعی تفنن بوده است از جانب عناصر غیر عرب و به هیچوجه حاکی از توجه اعراب به این مسائل نیست. در حقیقت در آنچه به قرآن و تفسیر و حدیث و فقه نیز راجع است در این دوره سهم موالی ـ مخصوصاً ایرانیان ـ بیش از اعراب بوده است حتی در اوایل عهد اموی نیز بیشتر فقهاء مشهور از طبقهٔ موالی برخاسته‌اند(۹۰) همچنین در تفسیر، منشاء عمدهٔ اطلاعات راجع به قصص قرآن کریم عبارت بوده است از معلومات موالی. نامهای مشهوری چون حسن بصری، محمدبن سیرین، سعیدبن جبیر، مجاهد، مکحول، وهب بن منبه حاکی است از اهمیت و تأثیر موالی در اسلام. انتساب بسیاری از عقاید رفض‌آمیز فرقه‌های اسلامی به موالی و مجوس نیز قابل توجه است و اگرچه برخلاف قول ابن‌حزم(۹۱) بیشتر آنها را نمی‌توان اقدام عمدی برای مبارزهٔ با اسلام شمرد لیکن به هرحال وجود آنها حاکی است از نفوذ مبادی فکری ایرانی در مباحثات کلامی مسلمین. در پیدایش مفهوم منجی موعود اندیشهٔ سوشیان رهایی‌بخش تأثیرش از مظالم و تعدیات بنی‌امیه که طبعاً ناراضیها را بـه ایـن رهایی نوید می‌داد کمتر نبود گـذشته از آن فکر اعتقـاد به قدر که نزد عامهٔ مسلمین به موجب حدیثی که از پیغمبر نقل می‌شد(۹۲) نوعی مجوسیت تلقی می‌گشت در واقع هم از تأثیر طرز فکر ایرانیها خالی بنظر نمی‌رسد. چنانکه معبد جهنی که از پیشروان قدیم فکر قدریه است مذهب خود را به یك روایت از یك تن از اساورهٔ ایرانی ـ که نامش سنسویه یا سنبویه ذکر شده است ـ اخذ کرده بود(۹۳). نه فقط اشتغال به مطالعات راجع به قرآن کریم و فقه و تفسیر در قسمت عمدهٔ این دوره بیشتر کار موالی بود بلکه حتی در شعر و ادب و نحو و لغت عرب هم سهم موالی بسیار بود. حتی در اواخر قرن اول هجری در مدینه یك مولی ـ نامش بشکست(۹۴) ـ می‌زیست با تمایلات خارجی که به تدریس نحو عربی اشتغال داشت. همچنین حمّاد راویه که گویند به سبب احاطهٔ بر اشعار عرب مورد رجوع و سؤال خلیفه واقع شد نیز ایرانی‌الاصل بود از موالی بکر بن وائل و نامش که حمّاد بن سابور دیلمی است حاکی است از اصل ایرانیش. البته عدهٔ زیادی از موالی زبانشان عربی بود و با وجود حفظ قسمتی از مواریث فکری قدیم در توالی نسلها زبان قومی خود را از یاد برده بودند. لیکن با وجود کراهت اعراب و شاید اجتناب بعضی از زهاد موالی از تکلم به لهجه‌های فارسی ـ که

وجود یك روایت مجعول منسوب به ابوهریره هم مؤیّد وجود چنین احساسی است(۹۵). تکلم به فارسی نزد اکثریت موالی باقی ماند چنانکه در کوفه زبان فارسی رواج عمده داشت در بصره یزیدبن مفرّغ ـ یك شاعر عرب ـ برای کودکانی که دنبالش افتاده مسخره‌اش می‌کردند شعر می‌خواند به فارسی و در هجو اولاد زیاد. همچنین در طی فتوح به مردم بخارا هم که فهم عربی برایشان آسان نبود اجازه داده شد قسمتی از نماز را به فارسی ـ یا به لهجهٔ محلی خویش بخوانند. این نکته سبب بقاء و دوام فارسی و لهجه‌های آن را ـ که علی‌رغم سقوط حکومت باستانی آن باقی‌ماند بیان می‌کند و نشان می‌دهد که نقل دیوان عراق ـ از پهلوی به عربی ـ حتی سبب از بین رفتن زبان پهلوی هم نشد و آن زبان تا چند قرن بعد در ایران مثل سابق بیش و کم رونق و رواج داشت. در هر حال با وجود تفوق معنوی موالی در تمام دورهٔ اموی اعراب هم علم و معرفت آنها و هم خود آنها را به چشم تحقیر می‌دیدند. همین روش تحقیر نسبت به موالی حس مقاومت در مقابل عرب را در آنها تقویت کرد و آنها را به فکر مباهات به اجداد خویش و تفاخر به گذشتهٔ تاریخی و فرهنگی خویش انداخت که نمونهٔ آن در داستان اسمعیل‌بن یسار ـ یك تن از موالی ایرانی ـ و شعری که برای هشام بن عبدالملك خلیفهٔ اموی خواند انعکاس یافته است(۹۷). اینگونه مفاخرات هم منتهی شد به نهضت شعوبیه که مخصوصاً در اوایل عهد عباسی منجر به تألیف کتابها و گفتن اشعار شد در بیان مثالب طوایف اعراب. لیکن اعراب که در سراسر عهد اموی ایرانیها را به چشم تحقیر می‌دیدند در حقیقت هم تشکیلات اداری آنها را از مدتها پیش تقلید می‌کردند هم تشریفات و آداب مجالس حکام و پادشاهان قدیم ایران را. بعلاوه اخلاف فاتحانی که در آغاز فتوح اسلامی کافور را به جای نمك در دیگ می‌ریختند و نان رقاق را کاغذ و پارچهٔ لباس گمان می‌کردند متدرجاً تحت تأثیر ذوق مغلوبان به تکلف در اغذیه علاقه‌مند شدند(۹۸). وجود قسمتی از لغات فارسی‌الاصل راجع به اطعمه و لوازم سفره در عربی حاکی است از این تقلید و تأثیر مثل: سکباج، لوزینج، فالوذج، کعك، خوان، ماست، ابریق و جزآنها که خیلی زود هم وارد عربی شدند. همچنین در البسه مخصوصاً استعمال شلوار و تُبّان (= شلوار کوتاه) ـ که موطن اصلی آنها ظاهراً ایران بوده است(۹۹). نیز در نزد اعراب خاصه در جنگ مورد تقلید واقع گشت با وجود کراهتی که بعضی حکام

عرب از این تقلیدها داشتند(۱۰۰). به این طریق اعـراب کـه ایران را به نیروی دیانت الهی خویش به آسانی فتح کردند اندکی بعد از فتح آن خود بیش و کم مسخّر تمدن و فرهنگ اسلامی آن شدند و یك قرن بیش طول نکشید که ققنس دیگر از خاکسترهای گذشته سر برآورد با آهنگ تازه. و بدینگونـه با طلـوع عباسیان و پیدایش بغداد عصر عربی خالص در حکومت اعراب به پایان آمد و رؤیای تجدید گذشته‌ها خاطر موالی ـ ایرانیها ـ را در پرتو تعالیم اسلامی یك چند نوازش داد.*

* . این گفتار که ترجمه‌ای از تحریر انگلیسی آن به تازگی در ضمن تاریخ ایران کمبریج، جلد چهارم، از طرف مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر منتشر شده است، با وجود اجمال و ایجازش در حال حاضر نشان می‌دهد که اکثریت اهل ایران از همان آغاز فتوح، دیانت اسلامی را به خاطر ارزش توحیدی و برتری اخلاقی آن با خرسندی و بی‌اکراه پذیرفتند و هم از آغاز حال تولای خاندان رسول را نیز مایهٔ کمال و رسوخ آن تلقی کردند. اما از همان ابتدا هم بین اسلام راستین که فضیلت را در تقوی اعلام می‌کرد، و از هرگونه تعدی در حق شعوب و قبایل ابا داشت با آنچه غاصبان حق اهل‌بیت بعنوان برتری عرب دستاویز آزار موالی ایرانی و دوستداران تشیع می‌کردند تفاوت می‌نهاد. سعی و مجاهدهٔ شیعهٔ خراسان هم در تدارك اسباب سقوط دولت غاصب بنی‌امیه از همین معنی بود و بعد از سیزده قرن شاعر خراسان نشان داد که ما گرچه ز جور خلفا سوختیم، باز این مزیت برایمان حاصل شد که ـ ز آل علی معرفت آموختیم. و لله در قایل.

# یادداشتها

۱. چنانکه گزنفون (مثلاً کورویدی ۴/۷ و ۵) و هرودوت (مثلاً ۸۶/۷) در بعضی جنگهای کوروش و خشایارشا از نقش اعراب ذکر کرده‌اند همچنین داریوش اول در کتیبه نقش رستم نام عرب را جزو اقوام تابعهٔ خویش آورده است رك به:

Weisbach, Die Keilinschriften Der Achämeniden, Leipzig 1911/89.

برای اطلاعاتی مبسوط‌تر راجع به احوال و روابط اعراب قدیم با ایران و بین‌النهرین رجوع شود به: تاریخ ایران بعد از اسلام.

2. Noeldeke, Tabari G.P.A./57.

۳. Rothstein, Lakhmiden/131 مقایسه با Christensen, l'IRAN sous les Sasanides, 2e Ed. /101

۴. وجود بعضی روایات اسلامی از قبیل عربی دانستن خسروپرویز (الاخبارالطوال طبع عبدالمنعم عامر ـ جمال‌الدین الشیال قاهره، ۱۹۶۰، ص ۲۹۱ و آمدن اعشی میمون نزد کسری و شعر خواندنش (جاحظ البیان‌والتبیین، ۲۴/۳) و خوانده شدن قصهٔ رستم و اسپندیاذ از طرف نضربن حارث در مکّه به قصد معارضه او با قصص قرآنی (سیرة رسول‌الله، ابن هشام طبع ووستنفلد گوتینگن ۱۸۵۸، ج ۱۹۱/۱/۱) و همچنین اشاراتی به وجود بعضی مذاهب ایرانی در بین اعراب (مثلاً ابن رسته‌الاعلاق، طبع لیدن /۲۱۷) هر چند جزئیات آنها درخور تأمل و تردید باشد حاکی است از اعتقاد قدما بوجود روابط قدیم بین ایران و عرب در عهد جاهلی قبل از اسلام.

۵. Christensen, l' IRAN. Sass./128 به نقل از Reinaud/241

۶. Rothstein, Lakhm. /130 مقایسه با Christensen /135.

7. Christensen /219.

8. Noeldeke, Tabari/57, note I.

۹. سنی ملوك‌الارض و الانبیاء، چاپ کاویانی / ۳۶ مقایسه شود با: Christensen/ 235, Noeldeke, Tabari/ 52

10. Christensen, / 200—201.

11. Vaglieri, Dhu — Kar, E 1(2), Fr. Vol II/248.

۱۲. الاخبارالطوال / ۱۱۱ روایات راجع به فتوح که در فتوح‌البلدان بلاذری اخبارالطوال دینوری و تاریخ طبری با تفصیل بیشتری آمده است چون مدتها بعد از وقوع جنگها و غالباً از روی حافظه تحریر شده است خالی از مسامحه نیست و مخصوصاً رنگ حماسه و مبالغه در غالب آنها مشهود است.

۱۳. مراد بِکِر محقق آلمانی است که می‌گوید:

Halid war Zweifellos ein militärisches Genie ersten Ranges. Becker, Islamstudien I/ 75.

۱۴. روایات سیف بن عمر را مورخین و محدثین اسلام با نظر تردید نگریسته‌اند از جمله در این باب رجوع شود به: تاریخ ایران بعدازاسلام/۵۸۴. همچنین به: Wellhausen, Skizz. und Vorarb. 6,17 و نیز به Becker, Islamstudien I/77

Brockelmann, Saif b. Omar. E I(1)

۱۵. مقایسه شود با: Christensen /207 و پیداست روایت اعراب که گفته‌اند در این جنگ سپاه ایران را با زنجیرهای آهن به هم بسته بودند تا فرار نکنند افسانه‌ای است بی‌پای و از روی یك اشتقاق عامیانه ساخته شده است.

۱۶. مثلاً به عبدالله بن عامر در تجدید فتح اصطخر: فارسنامه ابن‌البلخی، طبع کمبریج ۱۱۶/۱۹۲۱ و به یزید بن مهلب در فتح گرگان طبری III/ ۱۳۳۳ تاریخ طبرستان ابن اسفندیار / ۱۶۴.

۱۷. تفصیل واقعه در تجارب ابن مسکویه، چاپ عکسی VII, I, P320—321 آمده است. مقایسه شود با تاریخ ایران بعد از اسلام / ۲۸۷.

۱۸. برای روایت سیئوس و نقد سایر روایات راجع به تعداد سپاه طرفین: Kadisiya, E I(1). Vol/

19. Wellhausen, Skizz. und vorarb 6/73.

۲۰. قرآن کریم ۲۵/۴۴.

۲۱. تاریخ قم، حسن بن محمد قمی، طبع طهران ۱۳۱۳ ش / ۳۰۰.

۲۲. برای ایرانیها نیز جنگ با مخالفان دین همین صورت را داشت به موجب دینکرت، کتاب ۸ فصل ۱۶ بند ۱۶ـ۱۴ و ۲۳ـ۲۲ سردار لشکر وظیفه داشت در روز جنگ به سربازان خاطرنشان کند که جنگ با کفار تکلیف دینی است اگر زنده بمانند به تحصیل اجر و پاداش موفق خواهند شد و اگر کشته شوند در آن دنیا به مقامات اخروی می‌رسند مقایسه شود با: Christensen /216

۲۳. تفصیل اخبار فتوح در بلاذری، طبری، دینوری و یعقوبی است بعلاوه از تواریخ محلی ایران هم ـ با آنکه بعضی از آنها جدید است ـ پاره‌ای معلومات خوب می‌توان بدست آورد مثل تاریخ بخارا، تاریخ بیهق، تاریخ سیستان، تاریخ قم. برای نقد این تواریخ رجوع شود به: تاریخ ایران بعد از اسلام ۵۸ـ۳۰.

۲۴. فتوح‌البلدان، بلاذری طبع دخویه / ۳۱۵.

۲۵. تاریخ سیستان، طبع بهار /۳۷ ـ ۳۵.

۲۶. بلاذری فتوح /۴۰۹ـ ۴۰۸ در واقع اعقاب ماهوی سوری تا دو قرن بعد هم به موجب روایت حمزه (سنی ملوك / ۲۴۳ خداه‌کشان خوانده می‌شدند به سبب مسؤلیتی که ماهویه در نزد افکار عمومی در مسألهٔ قتل یزدگرد داشت.

27. Wellhausen, Arabische Reich und sein sturz. /2te Auflage/307.

28. Arnold, The Preaching of Islam /208.

۲۹. قرآن ۲۹/۹.

30. Buchner, Madjus, E I (1) Vol.

۳۱. بلاذری فتوح / 267.

۳۲. بلاذری فتوح / 162.

۳۳. ابن خلکان وفیات‌الاعیان، طبع محمد محیی‌الدین عبدالحمید ۱۹۴۸ ج ۸/۲.

۳۴. برای تفصیل مهاجرت پارسیان و مآخذ آن رجوع شود به: تاریخ ایران بعد از اسلام / ۷ـ۳۷۶.

۳۵. الفهرست ابن‌الندیم طبع فلوگل / ۳۳۴ مقایسه با همان کتاب / ۳۳۷.

۳۶. برای اختلاف روایات در نام و نسب او رجوع شود به: یعقوبی تاریخ، طبع نجف ۴۶/۳ ابن خلکان وفیات ۲/ ۴۳۱_۴۲۹.

۳۷. مقایسه شود با: Wellhausen, Religios — Politischen Oppositionsparteien, Berlin 1901 / 91—92.

۳۸. اختصاص امامت به قریش مبتنی است بر حدیثی که گویند ابوبکر در سقیفهٔ بنی ساعده از پیغمبر روایت کرد و حاضران هم به صحت آن شهادت دادند. در صحت و شهرت روایت شیعه تردید دارند. مثلاً رجوع شود به: سیدمرتضی، الشافی، طبع طهران / ۱۹۲.

39. Goldziher, Dogme et Loi, Paris 1958/162.

۴۰. بغدادی الفرق بین‌الفرق، قاهره ۱۹۴۸/ ۴۵.

۴۱. ابن‌الاثیر الکامل فی‌التاریخ، ۹ جلد، مصر ۱۳۵۶ ق ج ۱۸۵/۳.

42. Wellhausen, Rel. _ Polit. Oppositionsparteien/18-19.

۴۳. الاخبارالطوال/۲۸۸.

۴۴. بلاذری انساب‌الاشراف ۲۱۳/۵.

۴۵. الاخبار الطوال / ۲۹۵_۲۹۴ مقایسه با طبری دخویه / ۶۴۷ و ۷۲۴.

۴۶. اسلحهٔ موالی چوبدستی بوده است و از اینجاست نام خشبیه که ظاهراً اکثرشان از موالی بوده‌اند. ظاهراً استعمال این اسلحه نیز تا حدی بدان معنی بوده است که این فرقه‌ها معتقد بوده‌اند در زمان غیبت امام واقعی فقط سلاح چوبی می‌توان بکار برد مقایسه با: Tritton, Muslim Theology / 21—22.

47. Hasting's E.R.E. Vol 7 723.

۴۸. دینکرت ۲۸/۱ به نقل از Hastinges 7/.

۴۹. ابن عبدربّه العقدالفرید، مصر ۱۳۰۲ق ۹۱/۲.

۵۰. همان کتاب ۱۸۹/۲.

۵۱. ایضاً ۹۳/۲.

۵۲. ابن‌نشوان، حورالعین / ۲۰۴.

۵۳. مسعودی مروج‌الذهب، طبع باربیه دومنارد ۳۰۸/۵.

۵۴. ابن قتیبه المعارف، طبع ثروت عکاشه ۳۳۷/۱۹۶۰.

۵۵. سعید بن عاص اموی والی کوفه در زمان عثمان وقتی در مجلس خویش ضمن صحبت گفت انّما هذاالسواد بستان قریش و اعراب عراق با نارضایی‌هایی که از خلافت عثمان داشتند به هیجان آمدند و این حرف او را بهانه کردند و کار کشید به دشنام دادن به سعید و حتی به عثمان. برای تفصیل رجوع شود به: ابن‌الاثیر الکامل، ۷۰/۳.

۵۶. (منسوب به) ابن قتیبه الامامة و السیاسه، طبع مصر ۱۹۵۷ ج ۱۹۲/۱.

۵۷. ابوالفرج، الاغانی، ۱۶۲/۱۷.

۵۸. حکایت این اعرابی به تفصیل در مسعودی مروج‌الذهب، ۳۹۳/۵_۳۹۰ آمده است در باب سوء رفتار و خشونت عمال عرب در ایران حکایات بسیار در کتب ادب و حتی تاریخ هست.

۵۹. ابوالفرج، الاغانی، ۵۴/۱۳.

۶۰. ابن‌الاثیر، الکامل، ۱۸۱/۴.
۶۱. ابن‌الاثیر، الکامل، ۱۸۱/۴.
۶۲. یعقوبی، التاریخ، طبع نجف ۴۴/۳.
۶۳. طبری، III/ ۱۵۲۷ ابن‌الاثیر الکامل، ۲۰۶/۴.
۶۴. ابن‌الاثیر، الکامل، ۲۵۹/۴.
۶۵. یعقوبی، التاریخ، ۴۵/۳.
۶۶. طبری، III/ ۱۳۵۵ ابن‌الاثیر، الکامل، ۱۵۸/۴.
۶۷. در باب مشکلات مالی و مسائل راجع به خراج و جزیه رجوع شود به:

Lokkeggard, islamic Taxation, Copenhagen 1950.

Dennett, Conversion and the Poll — tax, H.U.P

۶۸. بلاذری، فتوح، دخویه/ ۴۰۱ـ۴۰۰.
۶۹. ادعای ولهوزن و کتانی که مسلمین در ابتدا بین جزیه و خراج تفاوت نمی‌نهاده‌اند امروز چندان طرفدار ندارد مقایسه با: /Dennett, Conversion.
۷۰. دربارهٔ نقل دیوان غیر از کتب تاریخ اطلاعـات مفیـدی مخصوصاً در فتوح‌البلـدان بلاذری ۳۰۱ـ۳۰۰، الفهرست ابن‌الندیم، فلوگل/۲۴۲ و ادب الکتاب صولی، طبع قاهره ۱۳۴۱/ ۱۹۲ آمده است همچنین مراجعه شود به کلمهٔ دیوان در (2) EI و مآخذ مذکور در آنجا.
۷۱. تاریخ سیستان ۹۶ مقایسه با قزوینی، بیست مقاله، چاپ دوم / ۲۴.
۷۲. (منسوب به) ابن قتیبه، الامامة و السیاسة، ۱۲۱/۲.
۷۳. ابن خلکان، و فیات‌الاعیان، ۳۱۲/۲ـ۳۱۱.
۷۴. بغدادی، الفرق بین‌الفرق، طبع زاهدالکوثری / ۱۴۵ مقایسه با کتاب فرق‌الشیعه، طبع هـ. ریتر، استانبول ۳۱/۱۹۲۱ـ۳۰.
۷۵. فرق‌الشیعه، ریتر /۲۹.
۷۶. دعوت برای عامّه سرّی بوده است اما نقباء و رجال هفتادگانه (طبری III/ ۱۳۵۸) امام را می‌شناخته‌اند از آنکه امام خودش آنها را انتخاب می‌کرده. مشاجره‌ای که به موجب روایات (ابن‌الاثیر ۲۰۱/۴) در خراسان راجع به برتری آل عباس و آل علی روی داده است ظاهراً در یك مجلس عام نبوده است.
۷۷. در باب اخبار راجع به ظهور منجی و پیشگوییهایی که در این ایام بین عامه رواج داشته است اطلاعات پراکنده بسیار است. از جمله رجوع شود به:

Van Vloten, Recherches sur la Domination arabe. Amsterdam 1894/57

۷۸. مقایسه شود با ابن‌الاثیر، الکامل، ۲۹۵/۴. همچنین: Barthold, Turkestan. GMS. 1958/193
۷۹. یعقوبی، التاریخ، ۶۷/۳.
۸۰. در ذیل ایزیدور اسپانی ed. Mommsen 134 از آنها به این عبارت نام رفته persarum pullata demonia، به نقل از: Wellhausen, Arabische Reich. /332.

۸۱. ابن‌الاثیر، الکامل، ۳۰۴/۴ مقایسه با جوامع‌الحکایات، چاپ عکسی خاور / ۳۸۰.
۸۲. ابن‌الاثیر، الکامل، ۳۱۴/۴-۳۱۳.
۸۳. اغانی ۱۲۱/۱۶، وضع ذوالرمه و حجاج استثنائی نیست، رجوع‌شود به: Goldziher, Muhammedänische Studien, Halle, I/112. و در باب حجاج و سابقهٔ او رجوع شود به: Dietrich, Hadjdjaj, EI (2) Vo12/.
۸۴. مسعودی، مروج، ۷۸/۵-۷۷.
۸۵. مروج، ۶۴/۶.
۸۶. مسعودی، التنبیه / ۱۰۶، مجمل‌التواریخ و القصص، چاپ بهار / ۳۳ و ۳۷ مقایسه شود با قول کسانی که آن را تاج نامگ پنداشته‌اند: Christensen, L' Iran. Sassanides/66—67.
۸۷. جرجی زیدان، تاریخ التمدن، چاپ دوم ۱۸۰/۵.
88. Christensen, L' Iran /143.
۸۹. اطلاعاتی که در مآخذ عربی راجع به فعالیت علمی خالد بن یزید آمده است مثل: الفهرست / ۲۴۲ ابن عبری / ۱۱۳ همچنین آنچه در باب آثار تیاذوق و ماسرجویه در ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء آمده است غالباً محل تردیدست و بیشتر افسانه بنظر می‌اید. مقایسه شود با Sarton, Introduction.
۹۰. العقدالفرید، ۹۳/۲-۹۲ مقایسه شود با یاقوت، معجم‌البلدان، ۴۱۵/۲.
۹۱. ابن حزم، الفصل ۱۱۵/۲.
۹۲. حدیث: القدریة مجوس هذه‌الامّه، با اختلافاتی جزئی بصورتهای دیگر هم روایت شده الجامع‌الصغیر، ۸۸/۲، کنوزالحقایق / ۹۲.
۹۳. مقریزی ۳۵۶/۲ فکر قدریه که انتشارش در شام برای قدرت امویها نامساعد و تهدیدکننده بود با مخالفت آنها نیز مواجه شد. مقایسه شود با:
Goldziher, Dogme et Loi, Paris 1958 /74-9.
Gardet — Anawati, Introd. a la Theol. Musl./3.
۹۴. اغانی ۱۱۱/۱ نام این بشکست نحوی چنانکه گلدزیهر می‌گوید ایرانی بنظر می‌رسد ein Name, der Ganz Persisch Klingt رجوع شود به: Goldziher, Muh. Studien 1/113.
۹۵. احسن‌التقاسیم / ۴۱۸.
۹۶. تاریخ بخارا / ۵۷ دربارهٔ زبان محلی بخارا و لهجهٔ فارسی آنجا در آن زمانها رجوع شود به یادداشت پرفسور فرای در: Frye, R. The History of Bukhara /135
۹۷. برای تفصیل داستان که از اغانی منقول است رجوع شود به: Browne, E. G. A Lit. Hist. of Persia, vol 1/266—267.
۹۸. در باب سادگی غذای اعراب جاهلی و معیشت آنها تحقیقات گ. یاکوب دیده شود:
G. Jacob, Altarabisches Beduinenleben, Berlin 1897 روایاتی مثل آنکه حجاج برای اطلاع از تجمل ایرانیها در مجالس مهمانی سؤالاتی از یك دهقان سوادکرد حاکی است از توجه خاص او به تقلید از آداب و رسوم ایرانی در این امور.

99. Noeldeke, Tabari /136—137 .

۱۰۰. مثلا یزید بن مهلب یك عرب را تنبیه کرد برای آنکه جرأت کرده بود در حضور او با لباس سبك ایرانی ظاهر شده بود. مروج ۱۳۹/۳.

# دربارهٔ روش نقد شعر

در زمان ما نقد شعر قلمرو وسیعی یافته است. توسعهٔ شگرف پاره‌ای علوم هر روز برای منتقد آفاق تازه کشف می‌کند. در گذشته، انتقاد جنبه‌ی صوری و ظاهری داشت، منتقد شکل و ظاهر هر اثر را مورد نقد و مطالعه قرار می‌داد. انتقاد هرگز از این مرز عبورناپذیر که اصول و قوانین ادب نام دارد تجاوز نمی‌کرد و ناچار نمی‌توانست بگذارد که نبوغ و هنر نیز از این حصار آهنین بگذرند. منتقد جز آنکه شکل یك اثر را از لحاظ مراعات قوانین مطالعه کند کاری نمی‌کرد. شعر خوب آن بود که در انتخاب مفردات و ترکیبات آن اصول فصاحت و قوانین بلاغت رعایت شده باشد، به صنایع لفظی و معنوی آراسته باشد، از تکلف و خشونت عاری باشد، و معنی آن با اغراض معدودی که برای شعر معین بود متناسب باشد، کلمات مبهم و کلی، مانند: انسجام، سلاست، عذوبت، که غالباً به تقلید یکدیگر در مورد قضاوت آثار بکار می‌بردند هرگز دربارهٔ ارزش یك اثر تصور روشن و درستی به خواننده نمی‌داد. اگر از این‌گونه کلمات، مفهوم خاصی منظور بود از حدود قوانین و اصول تجاوز نمی‌کرد. معانی و بیان، عروض و قافیه، حصار روئینی گرد ابداع و هنر کشیده بود. هر فکر تازه که احیاناً در آن محیط بیحرکت پدید می‌آمد، وقتی با این قلعهٔ روئین مواجه می‌گشت در طلسم قیود اسیر می‌شد.

وقتی مبانی زندگی اقتصادی قرون وسطی تغییر کرد، با تغییر نوع حکومت تحول تازه‌ای در فکر انسان و آثار ذوق وی پدید آمد. قدرت ملوك و امرای قرون

وسطی در طی حوادث جای خود را به نیروی تازه‌ای داد. طبقهٔ تجار و اعیان شهری با عقاید و افکار تازه به روی کار آمدند و شعر و ادبیات در اروپا با دستهٔ تازه‌ای از مشتریان که ذوق و سلیقهٔ خاصی داشتند مواجه گشت. هنرهای تازه پدید آمد و در پی آن راههای تازه برای نقد گشوده شد ـ تاریخچهٔ اجمالی این اصول و قواعد در مقالات دیگر مذکور خواهد شد ـ اینجا کافی است توجه گردد که در دو قرن اخیر، بر اثر حوادث، نهضتهای عظیم علمی در اروپا رخ داده و این نهضتها ناچار در عرصهٔ شعر و ادبیات انعکاس یافته است از اینروست که نقد شعر قدیم، با آن اصول و قواعد جامد، دیگر برای ادراك و بیان شعر کافی نیست و بدین‌جهت منتقدان راههای تازه‌ای در انتقاد جستجو کرده‌اند. تاریخ، جمال‌شناسی، علم جامعه و روانشناسی، هر روز با اشکال و انواع تازه‌ای نقد شعر را غنی می‌کنند، مکتبهای فلسفی و اجتماعی مانند پراگماتیسم، ماتریالیسم، فرویدیسم، سوسیالیسم، اندیویدوآلیسم، و نهضتهای تازهٔ هنری مانند رآلیسم، سمبولیسم، امپرسیونیسم، سوررآلیسم، هر کدام عناصر و عوامل تازه‌ای درنقدشعر وارد کرده‌اند. هر یك از فرق و مکتبها، دربارهٔ شعر و ارزش آن نظریات و آراء خاصی را تبلیغ و توصیه می‌کنند، از اینرو، امروز دیگر نمی‌توان نقدشعر را در آن تنگنای «حدود کهن» نگهداشت. همچنانکه در شعر، امروز تحولی در شرف وقوع است و شاعران معاصر می‌کوشند از خطهٔ «جهان‌بینی» گذشتگان بگذرند و برای رهائی از تنگنای تقلید از هر جا مفری می‌جویند، در نقد شعر نیز خواه و ناخواه باید کوشش تازه‌ای برای درك و کشف موازین جهان‌پسند نو بکار برد. نقد شعر، نزد ملتهای بزرگ جهان، چنانکه گفته شد، امروز توسعهٔ شگرف و سودمندی یافته است. منتقد امروزی می‌کوشد همهٔ اطلاعات و معلوماتی را که در شناختن و شناساندن یك اثر مفید واقع می‌شود جمع کند و برای این مقصود از هر علم و هر طریقه‌ای مدد می‌گیرد. در زندگی شاعر، در محیط و خلق و خوی او تحقیق می‌کند. منبع الهام وی را در آثار نویسندگان سلف یا در محیط فکری و علمی وی جستجو می‌نماید. هدف فردی و اجتماعی و طرز تکوین عقاید و تمایلات و آرمانهای او را موضوع تحقیق قرار می‌دهد. و در این جستجوها با علوم مختلف از تاریخ و ادیان و جامعه‌شناسی و جغرافیا و روانشناسی مواجه می‌گردد. در این جستجو کار عمدهٔ منتقد تحلیل و

تجزیه است و همین مسأله قلمرو کار منتقد را از هنرمند جدا می‌کند.

منتقد و هنرمند، از آن جهت، که هر دو به هنر عشق می‌ورزند اشتراك و شباهتی دارند اما از لحاظ نحوهٔ ارتباط با هنر در دو جهت مخالف واقعند. ذهن هنرمند دارای قدرت ترکیب و تألیف است اما ذهن منتقد باید خاصیت تحلیل و تجزیه داشته باشد. این قدرت تحلیل، ذهنی آماده و فکری ورزیده لازم دارد. منتقد نه فقط باید از فنون و علوم فلسفی و اجتماعی بقدر کافی بهره‌مند باشد بلکه ناچار باید با محیط فکری خود و محیط فکری هنرمند نیز آشنا باشد.اگر منتقد نتواند با شاعر و نویسنده همدردی داشته باشد هرگز روح هنـر وی را نمی‌تواند درك کند. برای آنکه منتقدی راز فکر و هنر حافظ و مولوی را دریابد ناگزیر باید در جهان آنها زیسته باشد یا ذهن وی آنقدر ورزیده و مستعد باشد که بتواند آن شورها و جذبه‌هائی را که از آن سوی قیل و قالهای این جهان است، درك کند. در غیر اینصورت برای فهم و بیان هنر آنها سعی باطل می‌کند.

منتقد امروز، برای درك و بیان هر اثر دو طریقه بکار می‌برد: نقد خارجی و نقد داخلی. نقد خارجی عبارت است از:

مجموعهٔ تحقیقات و مطالعاتی که منتقد برای فهم و درك هر اثر در خارج از آن باید بدست آورد. تحقیق در زندگی شاعر، بحث در مواریث و شعائر اجتماعی وی، تأثیری که وجود شاعر در جامعهٔ معاصر و گویندگان بعد کرده است اینها مطالبی است که نقد خارجی را تشکیل می‌دهد و لابد برای فهم و تحلیل یك اثر فایده و اهمیت بسیار دارد. نقد داخلی عبارت است از:

ـ تحلیل و تجزیه یك اثر، درك اجزاء و تناسب آنها، بحث در جهان‌بینی و کمال مطلوب شاعر، و بیان قدرت و استعداد هنری وی و اینگونه تحلیل طبعاً بدون استعانت از معلومات خارج از متن دقیق و صحیح نمی‌تواند بود. از اینرو بدون تردید، نقد خارجی و نقد داخلی را توأم بکار باید برد.

نقد خارجی از جهاتی با «تاریخ ادبیات» نزدیك است. بعضی آن دو را یکی دانسته و گفته‌اند تاریخ ادبیات انتقاد آثار متقدمان است و نقد مربوط به معاصران می‌باشد، در این دعوی جای گفتگوست. تاریخ ادبیات در بحثی که راجع به آثار متقدمان می‌کند از حدود «عوامل تاریخی» تجاوز نمی‌کند ولی انتقاد از «عوامل روانشناسی» «اقلیم‌شناسی» «نژادشناسی» و عوامل متعـدد دیـگر نیـز مایـه‌ها

می‌گیرد. البته شك نیست که تاریخ ادبیات و انتقاد رابطه‌ای بس نزدیك دارند تحقیقات یکی برای احکام و قضاوتهای دیگری نقطهٔ اتکائی می‌سازد. از اینرو می‌توان تاریخ ادبیات را مقدمه‌ای برای انتقاد دانست بدینگونه نقد خارجی همواره مقدمه و وسیلهٔ نقد داخلی است اما غایت و هدف منتقد جز نقد داخلی نیست. اگر تاریخ ادبیات وسیلهٔ موثقی برای انتقاد بدست ندهد، به خودی‌خود ارزشی ندارد و آنها که عمر و استعداد خود را صرف تحقیق تاریخ ولادت و وفات شاعر بی‌نام و نشانی می‌کنند، سعی باطل می‌نمایند. شاعری که از وی، شعر و اثر ارزنده‌ای نمانده، با میلیونها افراد گمنام نسلهای گذشته که در ظلمت فراموشی و خاموشی فرو مانده‌اند تفاوت ندارد و تحقیق دربارهٔ زندگی او هرگز حس کنجکاوی هنرجویان را ارضاء نمی‌کند.

باری نقد امروز می‌کوشد، هر اثر را از وضع جامعه نتیجه بگیرد. بعبارت دیگر، منتقدان امروز کم و بیش معتقدند که هر اثر ادبی مولود سازمان و دستگاه جامعه[1] می‌باشد و برای این کار باید این دستگاه را شناخت. اینجا مسألهٔ رابطهٔ علت و معلول طرح می‌گردد، در واقع آنچه سجیهٔ هر شاعر و نویسنده نام دارد معلول رابطهٔ او با جامعه و مولود مواریث و تأثیرات محیط وی می‌باشد. اصولاً هر نقدی که می‌کوشد بین نویسنده و اثر وی، بین نویسنده و محیط فکری و مادی وی، بین نویسنده و مواریث ذوقی و تربیتی وی رابطه‌ای بیابد بر «اصل موضوع علیت» اتکاء دارد. نقد «تن» و «سنت بو» از اینگونه است. بعضی از منتقدان متأخر در ورای روابط و علل، قوانین و اصول کلی هنر را نیز جستجو می‌کنند، می‌کوشند قوانینی را بیابند که ذوق و نبوغ شاعر و هنرمند تابع و محکوم آن است. ظهور شعر و ادبیات در نزد ملل، این مشابهتی که در مراحل مختلف بین آداب ملل وجود دارد و بالاخرهٔ توسعهٔ یکنواخت ادبیات ملتهای جهان، آیا امری اتفاقی است یا آنکه از قوانین خاصی متابعت می‌کند؟ «تن» وجود اینگونه قوانین را تصدیق می‌کرد و جستجوی آنها را غایت و هدف انتقاد می‌شمرد. برونتیر سعی کرد قانـون تطور و تکامل انواع را، در شعر و ادبیات بکار بندد. کتاب **تطور شعر غنائی** او نمونهٔ کوششی است که وی در این راه بکار برد. او در این مقصود

1. Mecanisme de La Societē.

کامیاب نشد و با اشکالهائی مواجه گشت اما نقادان هنوز نومید نیستند. ارنست بوه، استاد دانشگاه زوریخ، یکبار دیگر برای انطباق قانون تطور در ادبیات کوشش کرد. کتابی که وی در سال ۱۹۱۱ بعنوان **یك قانون تطور ادبی** منتشر کرد تا اندازه‌ای از توفیق وی در این راه حکایت می‌کند، وی در طی زندگی فکری انسان، مرحلهٔ جوانی و مردی و پیری را مطالعه می‌کند و عقیده دارد که هر جامعه در هر کدام از این مراحل سه‌گانه نوع جدیدی از شعر ایجاد می‌کند. بدینگونه نوع غنائی بعقیدهٔ او مربوط به دورهٔ جوانی، نوع حماسی وابسته به دورهٔ مردی، و نوع درام متناسب با روزگار پیری جامعه است. هر جامعه‌ای پس از وصول به آستانهٔ پیری طبعاً با تحلیل و فساد مواجه می‌گردد و بر اثر حوادث و انقلابهائی از میان رفته جای خود را به جامعهٔ دیگری واگذار می‌کند، و این جامعه نیز در طریق تکامل از سه مرحلهٔ مذکور می‌گذرد و آثاری مناسب با هر مرحله بجای می‌گذارد.

بوه قانون خود را با سیر ادبیات فرانسه تطبیق می‌کند اما در تعمیم آن اشکال‌هائی پیش می‌آید که ناچار باید حل گردد. بحث دربارهٔ این قانون و شمول و عدم شمول آن جای دیگر می‌خواهد، ذکر آن در اینجا فقط برای آن است که معلوم گردد نقد شعر در این عصر چه راههائی را طی می‌کند و در چه مباحثی وارد می‌شود، امروز، منتقدان به مباحث اجتماعی علاقهٔ خاصی نشان می‌دهند و تأثیر متقابل ادبیات و جامعه را مورد توجه قرار می‌دهند. با آنکه دربارهٔ کیفیت این مسأله گفتگوها وجود دارد رابطهٔ جامعه و ادبیات تردیدناپذیر است. امروز ادبیات را، هم یك «حادثهٔ اجتماعی» و هم یك «عامل اجتماعی» می‌دانند زیرا از یك طرف در اجتماع تأثیر می‌کند و از سوی دیگر تحت‌تأثیر جامعه قرار می‌گیرد. این هر دو جنبه برای منتقد اهمیت دارد و از مباحث مهم نقد بشمار می‌رود.

از مباحث مهم نقد خارجی، تحقیق در صحت و سقم انتساب[1] است. گاه اثری را به شاعری یا نویسنده‌ای نسبت می‌دهند که از وی نیست. یا اثر بی‌نامی است که گوینده و نویسندهٔ آن مجهول است، در تاریخ ادبیات ملل نمونهٔ این امر

1. Critque d. attribution.

بسیار است نویسندهٔ این درامهای زیبا و بیمانندی که بنام شکسپیر شهرت دارد کیست؟ اشعاری را که به شاعران جاهلیت نسبت می‌دهند که گفته است؟ یوسف و زلیخائی که عموماً به فردوسی نسبت می‌دهند آیا واقعاً از اوست؟ اولین سؤالی که در مورد هر اثر بخاطر منتقد می‌رسد مسألهٔ انتساب است. چگونه می‌توان صحت یا سقم این‌گونه نسبتها را تحقیق کرد؟ نقد خارجی وسیلهٔ این کار را بدست می‌دهد. منتقد باید از یك طرف خود اثر را از لحاظ اسلوب فکر و طرز بیان ملاحظه کند و از طرف دیگر قرائن و امارات تاریخی و اجتماعی برای تعیین زمان ایجاد اثر بدست آورد. شناسائی سبك بیان، اطلاع از تاریخ تطور ادبی، وقوف بر جریان تکاملی عقاید و افکار، توجه به خصوصیات فکر و بیان هر مکتب ادبی و هر نویسنده. اینهاست مسائلی که منتقد را در یافتن پاسخ این سؤال می‌تواند یاری کند و تحقیق این مسأله که در عالم انتقاد بسیار مهم است فصل دلکشی از انتقاد را تشکیل می‌دهد. نقد منابع[1] نیز یکی از مهمترین مباحث انتقادی امروز محسوب می‌شود. توجه به شباهتی که بین آثار شاعران وجود دارد در تاریخ ادبیات سابقهٔ ممتدی دارد. شارحان کتب از دیرباز مواردی را که بین آثار شاعری با گویندگان دیگر مشابه می‌دیدند خاطرنشان می‌کردند. متقدمان ما، در مسئلهٔ سرقات تحقیق بسیار کرده‌اند. در کتب ادبی مطالعات قابل ملاحظه‌ای در این باب نموده‌اند، کتاب **المعجم** نیز فصل خاصی در این باب دارد. اقسام آن را از توارد و انتحال و المام و سلخ و تصرف در کتابهای ادب ذکر کرده‌اند. شباهتی که بین بعضی از آثار وجود دارد غالباً از قدیم معلوم بوده است. اینکه انوری خون دو دیوان را بگردن معزی می‌افکند نشانهٔ توجه به نقد منبع است. شباهتی که بین تئاتر «زائیر» از ولتر و درام اتللو[2] از شکسپیر وجود دارد بر معاصران ولتر پوشیده نبوده است. اما تحقیق دقیق علمی دربارهٔ منابع در اوایل قرن حاضر آغاز گشت. مطالعات منتقدان، امروز تقریباً بدین نتیجه رسیده که هیچ اثری منحصراً از فکر و قلم امضاءکننده آن تراوش نمی‌کند. ابداع و ایجاد مطلق و بیسابقه اگر بکلی نایاب نباشد قطعاً کمیاب است. از این قرار در مطالعهٔ هر اثری این سؤال از خاطر می‌گذرد که منبع الهام آن چیست؟ منبع الهام هر اثر، امر یا

1. Critique de sources. 2. Zaïre et Othello.

اموری است که آن اثر از تأثیر آن بوجود می‌آید. این منابع را منتقدان به‌دو دسته تقسیم می‌کنند منابع حیاتی، یعنی تجارب شاعر و اموری که در محیط زندگی او جریان دارد و در فکر او تأثیر می‌بخشد. منابع کتابی، یعنی آنچه نویسنده از مطالعهٔ کتب در مخزن خاطر دارد خواه در سطح وجدان و حافظهٔ او متجلی و خواه در شعور باطنی او مضمر و مخفی باشد.

حوادث و احوال سیاسی و اجتماعی و عقاید و آراء فلسفی و مذهبی را از منابع حیاتی می‌دانند. گاه شاعر و نویسنده فکر سلف را فقط بعنوان يك محرك تلقی می‌کند و خود آزادانه چیز تازه‌ای از آن می‌سازد و گاه فکر و اندیشه شاعری را بدون تصرف قابل ملاحظه اقتباس می‌کند. نیز گاهی شاعر و نویسنده، فکر اساسی را از دیگری می‌گیرد اما ضد و خلاف او نتیجه می‌گیرد و این که معصومانه‌ترین اقسام سرقات محسوب می‌شود تاریکترین و پیچیده‌ترین مباحث «نقد منبع» بشمار می‌رود. اصولاً باید دانست که اقتباس، نتیجهٔ غریزهٔ تقلید و حاصل درهم پیچیدگی روابط اجتماعی است از اینرو در نکوهش آن مبالغه نباید کرد، آنچه در عالم هنر اهمیت دارد، ایجاد نمونهٔ تازه، با رنگ و آهنگ بدیع است، خواه آن رنگ و آهنگ سابقه داشته باشد یا بدون سابقه باشد. ماده خیلی کمتر از شکل و صورت و هنر اهمیت دارد چنانکه پاره‌ای موم در قالبهائی مختلف به اشکال و جلوه‌های گوناگون درمی‌آید، يك مضمون نیز در اسلوبهای مختلف صبغه‌ها و جلوه‌های تازه‌ای ممکن است داشته باشد. با این حال اهمال و اغماض در این مسأله خطرهای اخلاقی و اجتماعی بسیار دربر دارد زیرا مایهٔ وقفه و رکود هنر و باعث ترویج طفیلی‌گری[1] در ادبیات می‌گردد. مانع ترقی و توسعهٔ ذوق می‌شود و شمارهٔ هنرمندان بیمایه را بدون ضرورت می‌افزاید. جلوگیری از این هرج و مرج ادبی اولین وظیفهٔ انتقاد است اما در این‌باره چنانکه ابوالهلال عسکری مؤلف الصناعتین و دیگران گفته‌اند باید این نکته را بخاطر داشت اگر نویسنده و گویندهٔ مضمون و فکری را بهتر از مبتکر آن ادا کرد وی را نباید از اقتباس آن سرزنش کرد.

یکی دیگر از مباحث مهم نقد شعر امروز، نقد تأثیر یا نقد نفوذ[2]، می‌باشد

1. Le Parasitisme. 2. Critique d, influence.

یك اثر ادبی زنده و ارزنده، در معاصران و آیندگان البته تأثیر می‌بخشد. مسألهٔ تأثیر صورت دیگری از منابع می‌باشد. در این مورد باید متوجه بود که غالباً نویسنده فقط در فکر عدهٔ معدودی از خوانندگان خود تأثیر می‌کند و بوسیلهٔ آن عدهٔ معدود، یعنی بطور غیر مستقیم تأثیر آن به جامعهٔ معاصران یا آیندگان وی می‌رسد. از اینرو، در نقد تأثیر باید از یك طرف تأثیر گوینده را در فکر و آثار گویندگان دیگر ملاحظه کرد و از طرف دیگر تأثیر وی را در خوانندگان در نظر آورد. وقتی گفتگو از تأثیر **گلستان** سعدی در میان آید باید توجه کرد که نویسندگان بسیاری مانند مجد خوافی مؤلف **روضهٔ خلد**، جامی نویسندهٔ **بهارستان**، معین‌الدین جوینی نگارندهٔ **نگارستان**، قاآنی مؤلف **پریشان** و... بطور مستقیم و بسیاری از نویسندگان دیگر بطور غیر مستقیم تحت‌تأثیر **گلستان** بوده‌اند.

از طرف دیگر **گلستان** مدتها دستور تربیت و اخلاق مردم کشور بوده است. بسیاری از جمله‌های آن امروز در زبان فارسی مثل سایر محسوب می‌شود... باری تاریخ ادبیات و ادبیات تطبیقی در مسألهٔ «نقد تأثیر» کمك مؤثر و مهم می‌کند. فی‌المثل در مورد همین **گلستان** معلوم می‌گردد که تا اندازه‌ای این کتاب مورد توجهٔ نویسندگان فرنگی قرار گرفته و از آن تقلید و اقتباس کرده‌اند: لافونتن، لسینگ، پیگنوتی، ولتر، گوته، هوگو، هردر، روکرت، اوژن مانوئل هر کدام به شیوه‌ای از این کتاب مطالبی اقتباس کرده‌اند[۱].

تحقیق دربارهٔ نحوهٔ ارتباط ادبیات با جامعه موضوع نقد اجتماعی است، شك نیست که محیط ادبی از تأثیر محیط اجتماعی برکنار نتواند بود. افکار و عقاید، ذوقها و اندیشه‌ها تابع جریانهای اجتماعی می‌باشد. هدف «نقد اجتماعی»[2] مطالعهٔ تأثیرات متقابل ادبیات و جامعه می‌باشد. بعبارت دیگر این نوع از نقد، دربارهٔ آداب و رسوم و عقاید و نهضتهائی که در ادبیات انعکاس یافته و خود نیز تا حدی مولود ادبیات می‌باشند گفتگو می‌کند. از این لحاظ «نقد اجتماعی» با «نقد تأثیر» شباهتی دارد. در این مبحث از شروط و موجبات حیات و مرگ ادبیات در جامعه سخن می‌گویند. البته قریحهٔ شاعر و نویسنده، و ذوق و

۱. رك: سال سوم سخن، سعدی در اروپا.

2. Critiqne sociologique.

تمایلات فردی و شخصی او قویترین عامل ادبیات محسوب می‌گردد اما در هر عصر، شاعر و نویسنده با مشتریان خاصی سر و کار پیدا می‌کند و برای ارضای پسندها و سلیقه‌های مردم، گاه ذوق و تمایلات خود را عقب می‌زند. شاعر چگونه گذران می‌کند و مزد حرفهٔ او را که می‌پردازد؟ سلاطین با مستمری و صله، روحانیان با مبرات و صدقات، اعیان با انعام و هدایا، و این مسأله، خود رابطهٔ شاعر و نویسنده را با محیط و جامعهٔ او مشخص می‌کند. این در موردی است که ادبیات فقط حادثهٔ اجتماعی باشد، اما ادبیات در عین حال عامل و محرک اجتماعی نیز هست. در این موارد است که سجایا و خصال اخلاقی هنرمند با اوضاع و احوال مادی وی معارضه می‌کند. شاعر و نویسنده، اوضاع مادی و اجتماعی خود را تحقیر و فراموش می‌کند و برخلاف ذوق و پسند جامعه سخن می‌گوید. با محیط خود مبارزه می‌کند و می‌کوشد که آن را تغییر بدهد. ولتر، در هجوهای نیشدار و جانگزائی که بر ضد کشیشان و ستمگران می‌ساخت هرگز ذوق و پسند آنها را در نظر نگرفت. ناصرخسرو که با خشونت و مناعت خاصی جهانخواران و عوام‌فریبان خراسان را در زیر تازیانهٔ انتقاد می‌کوفت ارضای خاطر آنان را وجههٔ همت قرار نمی‌داد. وقتی ادبیات بعنوان یك عامل مؤثر برخلاف اوضاع جاری، فعالیت می‌کند، و با منافع اشخاص و طبقات تصادم می‌یابد، طبعاً مورد نفرت و انزجار قرار می‌گیرد و هدف طعنه و انتقاد واقع می‌شود. در این مورد باید متوجه بود که ادبیات و جامعه هر دو جنبه حرکتی[1] دارند و در یکدیگر تأثیر متقابل می‌نمایند. از این قرار هرگز نباید فعالیت ادبی را از فعالیت کلی اجتماع جدا نمود.

یکی دیگر از انحاء نقد، نقد تکوین[2] است، در این بحث منتقد می‌کوشد به یاری نقد خارجی و نقد داخلی کیفیت پیدایش یك اثر ادبی را مطالعه کند. برای این کار طرز ظهور فکر و تمایلات و احساسات شاعر در ایجاد اثر، از روی مدارك و اسنادی که در متن یا خارج از آن بدست می‌آید مورد تحقیق قرار می‌گیرد. در اینگونه نقد، منتقد با نقد روانشناسی آشنا می‌گردد. نقد روانشناسی، نتیجه و حاصل تمام اقسام نقد بشمار می‌رود. می‌توان گفت سایر انحاء نقد مقدمهٔ

---

1. Dynamiqne. 2. Critipue de Genése.

نقد روانشناسی است. نقد روانشناسی می‌کوشد، جریان باطنی و احوال درونی شاعر یا نویسنده را، قدرت تألیف و ترکیب قریحهٔ او را، نیروی عواطف و تخیلات او را، درك و بیان نماید و تأثیری را که محیط و جامعه و سنن و مواریث در تکون این جریانها دارد مطالعه کند و بدینگونه نوع فکر و سجیهٔ روحی شاعر را معین نماید، اما این نوع نقد هنوز جوان است و برای تحقق آن کار و مطالعهٔ بسیار لازم است.

# دربارهٔ تأثیر شعر

وقتی سخن از تأثیر شعر در میان باشد تاریخ شواهد و مدارك زیادی عرضه می‌دارد. مطالعه در احوال کودکان و اقوام بدوی نیز فطری بودن این تأثر را نشان می‌دهد. در «وجود» این تأثیر جای تردید نیست. با این حال در مقاله‌ای جداگانه در آن باب سخن رانده‌ام و اینجا مجال تکرار آن بحث نیست. لیکن در «ارزش» این تأثیر از دیرباز سخنها رانده‌اند و گفتگوها کرده‌اند. گاه بنام دین و حکمت و گاه بنام اخلاق و دلاوری این تأثیر را محکوم و مطرود شمرده‌اند.

از افلاطون حکیم یونان و پیروان او گرفته تا جان استفن گاسن[1] و آنتوان هودار دولاموت[2] کسانی که بنام حکمت و اخلاق تأثیر شعر را نکوهیده و شاعری را کاری لغو و عبث شمرده‌اند در واقع وجود این تأثیر را تصدیق کرده‌اند. کسانی نیز که «الشعراء یتبعهم الغاوون» را دستاویز ساخته و مانند پیوریتینها[3] شعر و شاعری را بنام دین محکوم کرده‌اند از اهمیت «تأثیر» آن واقف بوده‌اند. با اینهمه، در این مقاله نمی‌خواهم در باب ارزش این تأثیر نیز سخن بگویم. اینجا فقط از ماهیت این تأثیر سخن در میان است.

در این‌باره نیز سخنها بسیار گفته‌اند. آیا قطعهٔ شعر زیبائی که ما را مجذوب خویش می‌کند در ما کدام احساس را پدید می‌آورد و کدام حالت را برمی‌انگیزد؟

---

1. John Stephen Gosson.　　2. Antoine Houdare de la Motte.　　3. Puritains.

بعضی گفته‌اند آنچه شعر و هنر در وجود ما برمی‌انگیزد احساس امر «مطبوع»[1] است و بعضی بر آن رفته‌اند که این اثر جز حس «اعجاب»[2] چیزی نیست. در صحت و قبول این هر دو نظر جای تردید هست. امر مطبوع و خوشایند چیست؟ عموماً هرآنچه در وجود ما حظّی محسوس تولید کند در نظر ما مطبوع و خوشایند جلوه می‌کند. از اینرو مطبوع امری است که حواس ما را می‌نوازد و تولید حظّی محسوس می‌کند اما شعر در بین هنرها کمتر از همه با حواس ما نسبت و ارتباط مستقیم دارد. تأثیری که قطعهٔ شعری در ما می‌بخشد به چشم و گوش ما مربوط نیست به هوش و وجدان ما مربوط است. اگر در سایر هنرها بین امر زیبا و امر مطبوع نسبت و ارتباطی باشد در شعر از این رابطه نمی‌توان سخن گفت. اما حس اعجاب و تحسین نیز نمی‌تواند ماهیت اثری را که شعر در وجود انسان دارد بیان کند. در واقع این حس تحسین و اعجاب که از مواجههٔ با مظاهر هنر در ما منبعث می‌گردد امری واحد و ساده و ابتدائی نیست. احساسی ثانوی و مرکب و مُعَقَّدْ است چیزی آمیخته از لذت و غرور و ضعف و حقارت است. بعلاوه این احساس فقط مولود جمال نیست اموری نیز که از قلمرو جمال خارج می‌باشند گاه چنین احساسی را در ما برمی‌انگیزند. نظم و عظمت نیز همواره ما را در برابر خویش خاشع می‌کند و به اعجاب و تحسین وامی‌دارد. آنچه در مشاهدهٔ گنبد نیلگون آسمان ما را به اعجاب وامی‌دارد زیبائی آن نیست عظمت و بی‌پایانی آن است. قلهٔ شامخ کوه که دل ابرها را می‌شکافد و با اختران آسمان پهلو می‌زند در ما حس شگفتی و ستایش پدید می‌آورد اما این شگفتی و ستایش ما از زیبائی آن نیست از عظمت و تفوق آن است. یك فداکاری اخلاقی و یك رفتار قهرمانی نیز گاه ما را به تحسین و اعجاب وامی‌دارد اما این اعجاب و تحسین را نمی‌توان یك عاطفهٔ هنری و یك احساس مربوط به زیباشناسی دانست زیرا با دقت و تعمق آشکار می‌گردد که این احساس، جز احساس حقارت ما در مقابل عظمت خیره‌کننده‌ای چیز دیگری نیست. بسا که قطعه شعر زیبائی ما را به تحسین و اعجاب واداشته است.

قرنهاست که شعر کسانی مانند حافظ و مولوی یا همرو گوته با افکار و

---

1. agréable. 2. Admiration.

عواطف مردم بازی می‌کند و حس شگفتی و ستایش را در آنها برمی‌انگیزد. این احساس شگفتی و ستایش حاکی از التذاذ و تمتع نسلهای متوالی در قبال زیبائی آن اشعار نیست نمودار احساس ضعف و عجز آنها و حاکی از عظمت و تفوق آن آثار است. احساس این نکته است که ذوق و قریحهٔ شاعران در تقلید از عظمت عینی و خارجی توفیق ارزنده‌ای یافته است و خواننده در مقابل عظمت و تفوق آثار آنها جز عجز و حقارت در خویشتن چیزی نمی‌بیند.

عبث نیست که حتی وقتی یك شاعر منظره‌ای زشت و هولناك را با قدرت و مهارت توصیف می‌کند در ما این حس اعجاب و تحسین پدید می‌آید. حکمای ما این نکته را بخوبی دریافته‌اند، می‌گویند: «دلیل بر اینکه تقلید و محاکاة مایهٔ حظ و مسرت است آن است که انسان از مشاهدهٔ نقش جانوران زشت و نفرت‌انگیز مسرور می‌گردد. در حالی که اگر خود آنها را ببیند دژم می‌شود و روی درهم می‌کشد. از این قرار خود نقش و تصویر مایهٔ حظ و شادمانی نیست آنچه مایهٔ حظ و مسرت انسان می‌گردد تقلیدی است که خوب انجام یافته باشد[1]. بنابراین، حس اعجاب و شگفتی که در مشاهدهٔ آثار هنری در انسان منبعث می‌گردد مولود جمال آن آثار نیست مولود عظمت آنهاست. قطعه شعر زیبائی در ما ممکن است عواطف و احساسات گوناگون از بیم و شور و شگفتی و خوشایندی برانگیزد اما این عواطف و احوال جنبهٔ هنری ندارند و مولود جمال شعر نمی‌توانند، تأثیر شعر را از لحاظ جنبهٔ زیبائی و هنر باید در امر دیگری جست.

در نظر من این «تأثیر» را اگر بتوان «احساس واحدی» دانست باید ادراك لذت نام نهاد. لذت را حکما ادراك ملایم تعریف کرده‌اند. ادراك امری که با احوال درونی انسان ملائمت و مناسبت داشته باشد. آنچه با جریان نفسانی ما ملائم و مناسب باشد تولید لذت می‌کند و آنچه با آن مغایر باشد موجب الم می‌گردد تأثیر شعر در طبایع و نفوس انسان، مانند اثر تمام مظاهر جمال و هنر قبل از هر چیز دیگر ایجاد حظ و لذت می‌باشد. لذت ساده‌ترین، ابتدائی‌ترین و بی‌شائبه‌ترین احساس انفعالی است که از مواجههٔ با جمال در انسان تولید می‌گردد. حس اعجاب، حس تکریم و حس پرستش نیز به عقیدهٔ جمعی مولود

---

۱. رك: منطق الشفاء، فن شعر، فصل دوم.

تأثیر جمال هستند اما آنها چیزهائی مرکبتر، پیچیده‌تـر و شائبه‌دارتـر از لذت هستند. باری، تأثیری که از شعر و هنر پدید می‌آید لذت است اما لذت فقط مولود زیبائی نیست. امور دیگری نیز وجود دارند که بی‌آنکه زیبا باشند مولد و موجد لذت هستند معذالك لذت از جمال و هنر از همهٔ لذتها بی‌شائبه‌تر، ساده‌تـر و صریحتر است لذتی که مولود شعر و جمال است، با آنکه از بعضی جهات با لذتهای حاصل از چیزهای مطبوع و سودمند شباهت دارد، لذتی عام، کلی و تجزیه‌ناپذیر است. این لذت را ادراك ملائم تعریف کرده‌اند و این تعریف جالب است.

گاه یك شعر سوزناك یا یك‌آهنگ حزن‌انگیز، از یك شعر نشاط‌انگیز و طربناك بیشتر لذت می‌بخشد. علت این امر چیست؟ علت آن است که تحول و تغییر زندگی احوال را تغییر می‌دهد. دگرگونیهای جهان برون در جهان درون ما انعکاس می‌یابد در واقع زندگی خود جز حفظ و ادراك ارتباط بین یك موجود با جهان خارج چیزی نیست. تا مدتی که درون ذات می‌تواند ادراکی از برون ذات و مناسبت و ارتباطی با آن داشته باشد زندگی وجود دارد. کشمکش بین «امر عینی»[1] و «امر ذهنی»[2] هم منشأ زندگی و هم قوهٔ محرکهٔ آن است. رنج و نومیدی که مادر دین و موجد عرفان و اخلاق است محصول این کشمکش و مغایرت است. کوشش برای تطبیق درون ذات با برون ذات که مولد علم و حرفه است نیز نتیجهٔ همین تضاد و مغایرت می‌باشد. زندگی با همهٔ مظاهر و آثار آن جز ارتباط بین دنیای درون و دنیای برون چیزی نیست. این ارتباط در عین حال از یك تضاد مستمر حکایت می‌کند. هر مجاهده‌ای که بکوشد درون ذات را بر برون ذات تفوق دهد و انسان را بر طبیعت غالب کند با احوال درونی او مناسب و ملایم است و به او حظ زیبائی و لذت هنری می‌بخشد. شعر و هنر چنین مجاهده‌ایست. اینکه یك قطعه شعر، یك اثر هنری در شما ایجاد حظ و لذت می‌کند از همین جاست. برای این است که با جریان درونی و احوال نفسانی شما، با دنیای درون ذاتی شما که دنیای واقعیت، دنیای برون ذات بر آن فشار وارد می‌کند مناسبت و ملائمت دارد. برای این است که آن شعر زیبا، یا آن موسیقی دلنواز می‌تواند

---

1. Objectif. 2. Subjectif.

کمال مطلوب شما را که در واقع عکس‌العمل درون ذات در مقابل برون ذات است نوازش دهد. بدینگونه زیبا چیزی است که لذت می‌دهد. چیزی است که با احوال درونی و احوال نفسانی انسان ملایم است. شما از مواجهه با یك اثر هنری، اثری که فاقد زیبائی نباشد لذت می‌برید. احساس می‌کنید که آن اثر با احوال درونی شما ملایم و مساعد است. اما این لذت که مولود جمال و هنر است تابع احوال شماست. امری نسبی و اعتباری است. بسا که یك شعر را انسان یك روز زیبا می‌بیند و سالهای بعد، از آن هیچ دیگر لذت نمی‌برد. بسا که زمزمهٔ دردناکی با جریانهای درونی ما سازگار می‌نماید و از هر نغمهٔ طرب‌انگیزی بیشتر روح ما را می‌نوازد. امروز از شعری یا منظره‌ای لذت می‌برید و فردا از همان می‌گریزید. در جوانی غزلهای شورانگیز عاشقانهٔ سعدی را می‌پسندید و در سنین کهولت ترانه‌های عمیق و عارفانهٔ حافظ را رجحان می‌دهید.

# بنیاد شعر فارسی

در این رساله که ترجمهٔ آن به خوانندگان عزیز عرضه می‌گردد، دار مستتر خاورشناس فرانسوی از «بنیاد شعر فارسی» گفتگو می‌کند و می‌کوشد دورنمائی از دورهٔ قهرمانی آن ترسیم نماید.

نویسنده در تألیف این رساله غالباً از اقوال و آراء هرمان اته خاورشناس آلمانی پیروی کرده و بر تحقیقات او چیز مهمی نتوانسته است بیفزاید بعلاوه از وقتی که این مقاله در مجلهٔ **مشاجرات** چاپ پاریس (آوریل ۱۸۸۶) انتشار یافت، تاکنون فضلای ایرانی و فرنگی پژوهشهای بسیار کرده‌اند و تصحیح دواوین و انتشار متون و تحقیق در باب احوال و اشعار شعرا که در این چند سال مواد تازهٔ بسیار در دسترس محققان قرار داده است، شاید در موارد بسیار قول این مؤلف را جرح و نقض می‌کند. بطور کلی آن روح تحقیق و تتبع که در کتاب **مطالعات در باب ایران** از این دانشمند معهود می‌باشد در این رساله مشهود نیست. با این حال طرز بیان نویسنده که از سادگی و روانی، خواننده را بی‌آنکه ملول کند، مجذوب می‌نماید، این رساله کوچك را حتی در نظر اهل تحقیق قابل توجه جلوه می‌دهد. چنانکه در بعضی موارد خواننده تصور می‌کند آنچه می‌خواند تاریخ نیست، قصهٔ شاعرانه‌ایست که از تاریخ ادبی مشحون است. و همین نکته است که ترجمه‌ای از این رساله را تا حدی الزام می‌کند. در این رساله گویی ادبیات ایران، نه از لحاظ یك خاورشناس مورخ، بلکه از نظر یك دانشمند

صاحب ذوق اروپائی مورد بحث واقع می‌شودو از همین جهت برای کسانیکه به تحقیق در ارزش جهانی ادبیات ما علاقه دارند مطالعهٔ آن بسی سودمند می‌افتد. در ترجمه برای آنکه کتاب از فواید تحقیقات جدید خالی نباشد در هر مورد پاره‌ای تتبعات جدید را در پاورقی بنحو اجمال اضافه کردم و بعضی از مآخذ تحقیق را بدست دادم. در مواردی نادر و معدود نیز مطالبی که به نظرآمد نویسنده از حدود تحقیق خارج شده است؛ و آنچه می‌گوید با تحقیقات جدید موافق نیست حذف شد، یا اندك مایه درطرز تقریر آن دگرگونی داده آمد. بعلاوه برای تبیین پاره‌ای اشارات نیز توضیحی چند افزوده شد. امید آنکه برای خوانندهٔ امروز، مایه ملال نباشد.

طهران، ۱۳۲۷

## ۱

به حکم آنچه از افسانه و تاریخ مستفاد می‌شود، روزی بهرام گور، در قدم دلارام محبوبهٔ خویش می‌افتاد، عشق خود را برای او اظهار می‌کرد او نیز از مهر خود برو سخن می‌گفت. چون هر دو دل از یك زخمه در نوا بودند سخنان نیز همچو نغمهٔ واحد به یك آهنگ‌ساز می‌گشت. بدینگونه بود که در ایران، شعر، وزن و قافیه پدید آمد(۱).

## ۲

این داستان دلکش عقب‌مانده بنظر می‌رسد. هنگامی که بهرام از عشق و حرمان آه می‌کشید دورهٔ باستانی ایران بپایان رسیده بود و در پس پشت خود ده قرن ادبیات گذاشته بود ناچار شعر نیز تا آن زمان به انتظار هوس پادشاه در نهانخانهٔ عدم باقی نمانده بود. هفت قرن قبل از بهرام و دلارام، همراهان اسکندر از شاعران شوش داستان عشق زریارس و اوداتیس Zariadres et Odatis دو دلداده‌ای را که درخواب عاشق یکدیگر شده بودند و تنها داستان عشقی را بود که با دشواری و ناکامی قرین نیست بارها شنیده بودند، بعد از آن نیز سرودها و نغمه‌های ایرانی در ارمنستان بدان هنگام که عیسی و اورمزد دست به گریبان بودند درشبهائی که به فردای آن جنگ برپا می‌شد، بارها ترسایان را از بیم و فزع بلرزه در آورده بود.

این شعر قدیم بر اثر تصاریف ایام از میان رفت و جز قطعات پراکنده‌ای که چندان لطفی هم ندارند، چیزی از آن نماند. گاتاهای(۲) معروف اوستا، حاوی مواعظ موزونی بود که یك‌رشته قواعد اخلاقی را بیان می‌کند و فقط ارزش یك‌نوع شرعیات منظوم را دارد.

در قرن هفتم میلادی، پس از سه جنگ، ایران تسلیم اعراب شد، چنانکه قبل از آن نیز تسلیم اسکندر شده بود. ادبیات ملی نیز با فنای استقلال از میان رفت. زبان قرآن، لغت پهلوی را از ادبیات، از مذهب و حتی از دستگاه حکومت طرد کرد. قریحهٔ ایرانی از آن پس یك چند به زبان تازی هنرنمائی کرد. اما دیری بر نیامد که سنن و آداب ملی دگرباره تجدید گشت. در پایان یك قرن، عرب، آغاز ضعف و انحطاط خود را معاینه دید، رؤیاهای هزار و یکشب همچو احلام یك شب تابستانی زائل گردید. مأمون برای عروج به مسندی که مورد تنازع بود از ایرانیان خراسان یاری جست. هنگامی که خلیفه با شکوه تمام به مرو مرکز خراسان وارد گشت، شاعری عباس نام، با قصیده‌ای که اولین نمونه شعر ملی بود(۳)، او را پذیره آمد:

کس بدین منوال پیش از من چنین شعری نگفت
مر زبان فارسی را هست تا این نوع بین
لیك از آن گفتم من این مدحت ترا تا این لغت
گیرد از زیب و ثنای حضرت تو زیب و زین

بدینگونه طلسم بشکست و زبان عامه آواز برآورد. شعر فارسی تولد یافت یا دگرباره زنده شد. اما آغاز آن سیری بطیئی و مبهم داشت.

فقط دو قرن بعد مقارن هزارهٔ میلادی، یعنی در عهد فردوسی و قرن شاهنامه است که آن را می‌توان کامل و دارای تعینی یافت. اما فردوسی، شاعران معاصر و سلف خود را بقسمی در عقدهٔ افول افکند که تمام مدت دو قرن از عباس تا فردوسی از وجود شعرای بزرگ خالی بنظر می‌رسد.

از این گویندگان غالباً بجز نامی باقی نمانده و آثارشان از میان رفته است. فقط ابیات پراکنده‌ای از آنها در جُنگها و تذکره‌های قدیم می‌توان یافت. در میان گرد و غبار کتابخانه‌های ایران، تذکره‌های بسیار وجود دارد که بدون اعمال ذوق تدوین شده اما غالباً متعلق به دوره‌ای هستند که استادان قدیم هنوز نزد

مردم معروف بودند و آثارشان مورد تقلید قرار می‌گرفت. هرمان اته خاورشناس آلمانی گردآوری آثار این شاعران قدیم را وجهه همت قرار داد و بالغ بر هزار و پانصد بلکه دو هزار بیت را که تقریباً به بیست شاعر تعلق دارند و غالباً با آنکه فاقد معنی دقیق هستند باز برای خوانندهٔ فرنگی بسی دلکش می‌باشند از قبرستان فراموشی بیرون کشید.

این ایرانیان هزار سال پیش از بسیاری جهات از اخلاف پر افتخار خود به ما نزدیکترند. برای ما مجاهدهٔ ذهنی بسیار لازم است تا بتوان در روحیات سعدی، حافظ و جامی رسوخ کرد، چه این هنرمندان نابغه در قیود و قراردادهای خویش سخت گرفتارند. اما این قیود متکلفانه در زبان استادان قدیم با همهٔ قدرت و نفوذی که دارا بودند، مجال آن نیافته بودند که همه چیز را جامد و بی‌رمق نمایند و معانی گرم لطیف را در قالب تکلفهای ناروا متحجر نمایند.

## ۳

از عباس تا فردوسی، از مأمون خلیفه تا سلطان محمود، از اولین تموج شعر فارسی تا آنگاه که دریائی پهناور گشت، دو قرن و چهار سلاله فاصله بود. وقتی مأمون پیروزمندانه مرو را ترك کرد و عزیمت بغداد نمود، سردار وی عبدالله بن طاهر حکومت مشرق ایران را در ازای خدمات خویش دریافت و سلسلهٔ طاهری را تأسیس نمود. در طی نیم قرن یك رویگر سگزی یعقوب نام طاهریان را برانداخت، سلسلهٔ صفاریان را تشکیل داد و به صوب بغداد رفت. خلیفه مجبور شد سامانیان را که دودمانی ترك بودند[۴]، و نسب خود را به یك پهلوان متأخر باستانی ایرانی می‌رساندند، از آن سوی جیحون به کمك خویش بخواند. سامانیان قریب یك قرن با عظمت و افتخار تمام فرمانروایی کردند و در حدود هزارهٔ میلادی بوسیلهٔ محمود غزنوی که او را لوئی ۱۴ شرق در قرون وسطی می‌توان نام داد، برافتادند. عهد سامانیان در خاطر مردم ایران یادگار فلق لامعی را باقی گذاشت که آن را عصر طلایی شعر یا دورهٔ ابتکار می‌توان نامید. عباس شاعر مأمون جانشینی نداشت. طاهریان گرچه مؤسس استقلال ایران بودند اما به ایران بیشتر از ایرانی علاقه داشتند و چون در آئین خویش متعصّب بودند، قرآن را در همه حال کافی می‌شمردند. اولین آنها کتابی را که حاوی قصهٔ وامق و عذرا بود، در آتش افکند و

گفت: «این کتاب مجوسان است و اهل قرآن را بکار نیاید.»(۵).

صفاریان، چنان سخت نبودند. در زمان دومین آنها بود که فیروز مشرقی ظهور کرد. این شاعر بود که شعر پارسی را از معدوم شدن نجات داد. زیرا شعر وی شیرینتر از بوسهٔ دزدیده و لطیفتر از نور در دیده بود، امّا دریغ که با تنها نمونه‌ای که ارباب تذکره از شعر وی بدست داده‌اند، نمی‌توان حلاوت این بوسه را درك کرد. ابوسلیك گرگانی شاعر دیگر آن زمان خوشبخت‌تر بنظر می‌رسد. وی ما را ناگهان، در محفل رامبویه(۶) در حضور ماسکاری می‌برد اما همواره تبسمی دارد که ثابت می‌کند فریب نخورده:

به مژه دل ز من بدزدیدی ای به لب قاضی و به مژگان دزد
مزد خواهـی که دل ز من بردی ای شگفتا که دیده دزدی و مزد؟

اینجا صدای ماسکاری(۷) بگوش می‌رسد که فریاد می‌زند: دزد، دزد! اما در این مورد ماسکاری می‌تواند با لحن موقر و مردانهٔ کرنی(۸) بگوید:

خون خود را گر بریـزی بر زمین به که آب روی ریـزی در کنار
بت پرستیـدن بِه از مردم‌پرست پنـد گیـر و کار بنـد و گوش دار

انسان آرزو می‌کند که کاش بیش از این، می‌توانست از این صدای رسائی که ظرافت صافئی را با غروری ساده بهم می‌آمیزد محظوظ گردد. بارها وقتی از مقابل این اشباح که احیاناً برای کلمه‌ای چند، لب به سخن می‌گشایند، می‌گذریم، در خویشتن تأثری احساس می‌کنیم. بدانگونه که آثار ویرانه‌های دورافتاده تأثر خاصی در روح بیننده می‌بخشند، این گونه سخنان جسته گریخته که از ادبیات قدیم بازمانده نیز اثر و جاذبهٔ مخصوصی دارند.

## ۴

با ظهور سامانیان شعر بر مسند نشست. یك نام بر تمام این دوره تسلط دارد. این نام رودکی شاعر کور بخاراست که شعر فارسی او را مانند یك اومیروس در مهد خود جای داده است. وی در اواسط قرن نهم، قرن سوگند استراسبورگ تولد یافت. او نابینا زاد اما باطنی روشن داشت. چشم دل وی چندان بینا بود که گاه انسان در صحت داستان کوری او به شك می‌افتد. زیرا در اشعاری که از وی باقی مانده است، الوان نقش مهمی دارند که البته مورد انتظار

نیست. گاه‌چنان بنظرمی‌رسد که کوری‌خود را فراموش کرده است. وی هشت ساله بود که قرآن را از بر کرد و نظم آغاز نمود. نصربن احمد شاهزادهٔ سامانی که شیفتهٔ هنر و ذوق او گشته بود او را به خود مقرب گردانید. هیچ شاعری، حتی عنصری که چندان در دربار محمود مقرب بود، تقرب او را نیافت. وی دویست غلام در خدمت داشت و چهارصد شتر بنهٔ او را حمل می‌کرد. گویند برای بازماندگان خود، ثروتی بیش از آنچه یك شاعر به خواب تواند دید باقی گذاشت. قصه‌ای که در مشرق شهرت تمام دارد تأثیر و قدرت شعر او را در روح ممدوح نشان می‌دهد. امیر نصر، بخارارا ترك گفته بود ودرمرو (!) اقامت گزیده بود. این شهر که بنام «شاه جهان» ملقب گردیده بود امیر را چنان مفتون کرد که اعیان دولت از سرنوشت پایتخت در هراس افتادند. شاعران خراسان در حق این شهر تازه به دوران رسیدهٔ ماوراءالنهر که کوچه‌های تنگ و آلوده داشت، تسخرها زده و کنایه‌ها گفته‌اند(۹). شاعری گفته بود: اگر اصیلترین اسبها را به بخارا آورند بزودی به طبع خود خر می‌شود. چشمان من هرگز چنین منجلابی‌که امیر آن را پایتخت خویش کرده است ندیده است»(۱۰). دیگری گفت(۱۱). وقتی بامدادان در هر جای دیگر رائحه نسیم شهرها می‌پراکند بخارا همچو لاشهٔ مرده بنظر می‌رسد. اعیان بخارا از رودکی درخواستند قصیده‌ای انشاء کند و عشق و رشك بخارا را در امیر برانگیزد وی روزی بامداد پگاه چنگ برگرفت و سرود آغاز کرد:

بوی جوی مولیان آید همی — یاد یار مهربان آید همی
ریگ آموی و درشتی‌های او — زیر پایم پرنیان آید همی
آب جیحون با همه پهناوری — خِنگ ما را تا میان آید همی
ای بخارا شادباش و شادزی — میرزی تو میهمان آید همی
میر ماه است و بخارا آسمان — ماه سوی آسمان آید همی
میر سرو است و بخارا بوستان — سرو سوی بوستان آید همی

امیر که از این خاطرات متأثر گشته بود، در دم با لباس شب و کفش راحتی بر اسب نشست و تا بخارا فقط در یك منزل توقف کرد و از فحوای افسانه برمی‌آید که رودکی آوازی موهوبی داشت و مقام او در موسیقی نیز کمتر از مقام شاعریش نبود. در میان مواهب دیگر، رودکی بطور عجیبی از استعداد «قرائت افکار»* بهره‌مند بود و با کوری چشم، چنان در پیرامون خویش، تپیدن دلها را

*. Thought Reading.

احساس می‌کرد که بخوبی می‌توانست نغمه‌هایی مناسب با آنچه از دلها می‌گذرد بسازد. دیرباوری در مورد عشق واقعی از وی دلیلی جست، رودکی وی را بدینگونه مجاب کرد:

گر بر سر نفس خود امیری مردی    بر کور و کر ار خرده نگیری مردی
مردی نبود فتاده را پای زدن    گر دست فتاده‌یی بگیری مردی

شهرت رودکی تنها درباری نبود. یکی از آثار وی در سراسر ایران شهره شد و دست به دست گردید. این اثر ترجمه منظوم **کلیله و دمنه** بود که امروز متأسفانه مفقود است. این کتاب معروف قصص و امثال که بودائیان هند آن را بوجود آورده‌اند، به جاهایی راه یافته که تورات و کتاب و حتی کلمات بودا نیز بدانجاها نرسیده است. تحسین و اعجاب گویندگان حتی بعد از مرگ رودکی همچنان در حق وی باقی بود او را استاد بی‌نظیر، مضمون‌آفرین، ستارهٔ شعر و سلطان شاعران لقب داده‌اند یکی از رقبای بنام وی، شهید بلخی در حق وی می‌گوید:

به سخن مانـد شعر شعرا    رودکی را سخنش تلونبی است(۱۲)
شعرا راخه و احسنت مدیح    رودکی راخه و احسنت هجی است

آثار رودکی فراوان بود، گویند یك میلیون و سیصد هزار بیت گفته اما امروز جز چند صد بیت چیزی از آنهمه باقی نمانده است، در آن میان اشعاری هست که خواننده را برای آنچه از میان رفته متأسف می‌کند و ابیاتی نیز وجود دارد که فقدان نظایر آنها مایهٔ خشنودی است. این آثار پراکنده را به سه دسته می‌توان تقسیم کرد: شعر درباری، شعر عاشقانه و شعر تحسرآمیز. رودکی از آن جهت که شاعر درباری بود ثروتی اندوخت. البته آنچه امروز مایهٔ شهرت اوست تنها مدایح او نیست. معذلك بایستی بین اسلوب ستایشگر ایرانی و استاد ستایشگران یونانی مقایسه کرد. پیندار(۱۳) از خود می‌پرسد برای ستایش فلان که بمن صله می‌دهد اما چندان درخور ستایش نیست، چگونه می‌توان به موضوع شایان توجهی تخلص کرد اما برای رودکی که جز یك ممدوح ندارد، مسأله آن است که در هر موضوع چگونه می‌توان به مدح امیر گریز زد.

حل این مشکل آسان است. وی موضوع را با مقایسه‌ای روبراه می‌کند: آنجا که از بهار توصیف می‌کند، طبیعت شادمان است، لاله می‌درخشد، نسیم

رائحهٔ مشگین منتشر می‌کند، شاخ بر اثر باد می‌لرزد، گوئی چشم عدوست که در پیش تیغ امیر لرزان است. دربارهٔ خزان می‌گوید، اگر باد خزان کیمیاگر نیست چگونه میوهٔ باغ را مبدل به طلا می‌کند باد خوارزم که برگهای زرد طلائی‌فام را می‌پراکند بدست امیر می‌ماند که در دامن زائران دینار می‌ریزد. امیر تا عدوئی دارد می‌کشد و تا درمی دارد می‌بخشد سخن از درد عشق در میان می‌آید و شاعر در بند عشق صنمی است که او را به هزاران بند بسته اما وی از این اسارت باك ندارد چه آزادگی امیر او را از هر قید و بندی آزاد می‌کند.

خوشبختانه رودکی بجز شاعر درباری چیز دیگری بود او عشق ورزیده و با آن که به کام رسیده بود رنج برده بود راست است که بسیاری از اشعار عاشقانه او زیاد پایبند قوانین و قراردادهای عشق گردید. اما این اصول کهن که آفت ادبیات دقیق است و بخش بزرگی از شعر ایران را تحمل‌ناپذیر می‌کند از زمانهای دیرین پدید آمد. احتمال دارد ایران جدید جز آنکه رسم ناله‌کنندگان قدیم را از سر گیرد کاری نکرده باشد و تردید ندارم که در دربار داریوش هم اشعار مصنوعی می‌سروده‌اند. در آثار شاعر ما تمام آن اصول خشك و بیهوده‌ای که گوته[۱۴] پیر را بدانگونه مفتون کرده بود با صبغهٔ طبیعی خود مشهود می‌باشد.

یکبار بود عید به یکسال و به یکبار — همواره مرا عید ز دیدار تو هموار
پر بار به سال اندر یکسال بود گل — روی تو مرا هست همیشه گل پر بار
یك روز بنفشه چنم از باغ به دسته — زلفین تو پیوسته بنفشه است به خروار
نرگس نبود تازه که بیدار نباشد — تازه است سیه نرگس تو خفته و بیدار
یك هفته پدیدار بود نرگس دشتی — و آن نرگس چشم تو همه سال پدیدار
سرو است که در باغ همه ساله بود سبز — با قد تو آن نیز بود کوژ و نگونسار[۱۵]

در این نازك‌کاریهای هوشمندانه، هیچ اثری از آن عشق صادقانه که همواره با این خرده‌کاریها توأم می‌شود نیست. هیچ نشانه‌ای از آن تحولاتی که عشق را به دینی تبدیل می‌کند و شاید خیال در آن به قدر دل اثر دارد مشهود نیست. هیچ نمونه‌ای از این بزرگ دیدن محبوب که آفاق و آسمان را مانند چشم شاعر از جمال وی پر می‌کند دیده نمی‌شود.

بعضی اوقات در مقابل تمام این بدایع که فقط از راه اندیشه و یا بواسطهٔ چشم دیگری از آن اطلاع می‌یابد، بخود باز می‌آید:

نگارینا شنیدستم به گاه محنـت و راحت
سه پیراهن سلب بوده است یوسف را به عمر اندر
یکی از کید شد پر خون و دوم چاك از تهمت
سوم یعقـوب را از بوی روشـن کرد چشـم تر
رخـم مانـد بدان اول دلـم مانـد بدان دوم
نصیـب من شود در وصـل آن پیراهـن دیگر

طبیعت و در پس آن شعر با رنج و تأثیر واقعی همراه می‌گردد:

چون کشتـه ببینیم دو لب کرده فراز     وز جان تهی این قالب پرورده به ناز
بر بالینم نشیـن و می‌گوی به راز:     ای من تو بکشته و پشیمان شده باز(۱۶)

بدینگونه سالها به رودکی گذشت که وی نیز در قدم دلبران خویش مانند هراس شاعر باستانی روم(۱۷) نغمهٔ «امروز را غنیمت شمر»(۱۸) یا «گلهای ناپایدار» را تغنی می‌کرد:

شادزی با سیاه‌چشمـان شاد     که جهان نیست جز فسانـه و باد
من و آن جعـد موی غالیـه بوی     من و آن مـاه‌روی حورنژاد
نیکبخـت آنکسی که داد و بخورد     شوربخت آنکه او نخـورد و نداد
باد و ابر است این جهان فسوس     باده پیش آر و هـر چه باداباد

این باده را نیز چنان با لطف و دقت می‌ستاید که گویی معشوقه‌ای است:

رودکی چنگ برگرفـت و نواخت     باده انـداز کو سرود انداخت
زان عقیقین مئـی که هر که بدید     از عقیـق گداختـه نشناخت
هر دو یك گوهرنـد لیـك بطبع     ایـن بیفسـرد و آن دگر بگداخت
نابسـوده دو دسـت رنگیـن کرد     ناچشیـده به تارك انـدر تاخت

جای دیگر آن را به یاقوت مذاب و یا تیغ برکشیده در پیش آفتاب تشبیه می‌کند به پاکی چون گلاب که در جام ریزند و به خوشی چون خواب که در دیده بی‌خواب راه جوید.

برخیز و به میخانه خرام ای بت کشمیر     مِی خور که به مِی گردد اندوه جوان پیر

روزهای زودگذر چه اهمیت دارد! عمرخیام بعدها گفت:

تا من بـاشـم غم دو روزه نخورم     روزی که نیامده است و روزی که گذشت

رودکی قبل از وی این معنی را دریافته بود:

ز آمده شادمان بباید بود  وز گذشته نکرد باید یاد

اما سرانجام وقتی روزهای بسیاری گذشت روزهای آمده نیز شادمانی خود را از دست می‌دهد. چه ایام شباب دورهٔ پیروزی ماست[۱۹]. این ایام شباب به رودکی نیز مانند ویلون[۲۰] موسه[۲۱] و بایرون[۲۲] و تمام شاعرانی که خیلی زود پیر شدند، گذشت و شاعر ناگزیر به اشعار حسرت‌آمیز پرداخت. با زوال جوانی عشق از میان رفته بود و امیر نصر حامی شاعر مرده بود:

همی ندانی ای آفتاب غالیه موی  که حال بنده از این پیش بر چه سامان بود
بسا کنیزك نیکو که میل داشت بدو  به شب زیارت او نزد او به پنهان بود
بسا دلا که بسان حریر کرده به شعر  از آن سپس که به کردار سنگ و سندان بود
تو رودکی را ای ماه رو کنون بینی  بدان زمانه ندیدی که آنچنانان بود
بدان زمانه ندیدی که زی چمن رفتی  سرودگویان گفتی هزار دستان بود
شد آن زمانه که شعر ورا جهان بنوشت  شد آن زمانه که او شاعر خراسان بود
کنون زمانه دگر گشت و من دگر گشتم  عصا بیار که وقت عصا و انبان بود

با این حال رودکی بدون کشمکش هم تسلیم پیری نشد. خسروانی با خشونت گفته بود:

عجب آید مرا ز مردم پیر  که همی ریش خود خضاب کنند
به خضاب از اجل همی نرهند  خویشتن را همی عذاب کنند

رودکی که گویا خود را هدف این طعنه شمرده بود با لطف خاصی جواب داد:

من موی را نه از پی آن می‌کنم سیاه  تا باز نوجوان شوم و نو گنه کنم
مردم چو مو به ماتم یاران سیه کنند  من موی خود به موسم پیری سیه کنم

این درمان بیفایده بود مرگ به‌دندانهایش می‌زد که او را خبر کند. دوست و ستایشگر او، شهید بلخی مرد و شاعر با رفتن او کاروان خود را نیز رفته دید. ای دریغ چرا در جوانی به دیر و صومعه نرفت و در پای شیخ نیفتاد.

رهی سوار و جوان و توانگر از ره دور  به خدمت آمد نیکوسگال و دوراندیش
پسند باشد مر خواجه را پس از ده سال  که باز گردد پیر و پیاده و درویش

چون دنیا او را رها کرد او نیز دنیا را فروهشت لذت علوم دنیوی، و فلسفه یونان که آن زمان باب شده بود و او نیز آن را بنظر اعجاب می‌نگریست همهٔ اینها

را وداع گفت و بسوی دین که در جوانی کمتر بدان اندیشیده بود بازگشت.

برای پرورش‌جسم جان چه رنجه کنم که حیف باشد روح‌القدس به سگبانی
مرا ز منصب تحقیق انبیاست نصیب چه آب جویم از جوی خشك یونانی

آیا وی سکون آخرین روزها را از این تحقیق انبیا یافت یا اندیشه جبرپسندی بود که او را به تسلیم و توکل وادار کرد؟

ای آنکه غمگنی و سزاواری وندر نهان سرشك همی باری
رفت آنکه رفت و آمد آنك آمد بود آنچه بود خیره چه غم داری
هموار کرد خواهی گیتی را گیتی است کی پذیرد همواری
مستی مکن که نشنود او مستی زاری مکن که نشنود او زاری
شو تا قیامت آید زاری کن کی رفته را به زاری بازآری
ابری پدیدنی و کسوفی نی بگرفت ماه و گشت جهان تاری

بدینگونه بود که شاعر پیر و نابینا لحظه‌یی را که او نیز به نوبهٔ خود در آن لحظه وارد دومین تاریکیها می‌شود می‌توانست انتظار بکشد. او که از دیگران خوشبخت‌تر بود تنها پیری می‌توانست وی را بدین تقوای تیره و حزن‌آلود که تسلیم و توکل است و قرین مرگ بنظر می‌رسد بکشاند.

## ۵

در پیرامون رودکی اردوی بزرگی از شاعران گرد آمدند از آن میان ما فقط یکی را تا اینجا دیده‌ایم. او شهید بلخی یعنی کسی است که هم رودکی او را ستوده و هم او رودکی را ستایش کرده بود. گویند که رودکی به تقدم او بر خود اقرار کرده و او را از خویش برتر نهاده است چهار پنج قطعه‌ای هم که از وی باقی مانده استاد را در این خفض جناح مصیب جلوه می‌دهد. شهید بلخی در روزگار خود بدبین بود. وی خیالی تیره و پر عظمت را در روشنائی و قدرت بیان خویش مضمر کرده بود. عالم در نظر وی از حرمان و ناکامی بسیار آکنده بود او نیك دریافت که دانش و مال گل و نرگس را می‌مانند– که به یك جای نشکفند به هم. جنگهای داخلی و خارجی خراسان وطن شاعر را ویران کرد و او در خرابه‌های طوس، جغدی را که بعدها در شب[۲۳] ادگارپو نیز ظاهر گشت دید:

دوشم گذر افتاد به ویرانه طوس دیدم جغدی نشسته بر جای خروس

گفتم چه خبر داری ازین ویرانه گفتا خبر این است که افسوس افسوس

وی نیز که شاعر دربار بود مانند رودکی به تقدیر و جبر اعتقاد داشت:

بر فلك بر دو شخص پیشه‌ورند این یکی درزی آندگر جولاه
این ندوزد مگر کلاه ملوك وآن نبافد مگر پلاس سیاه

وی گرد جهان برآمد و سراسر را گشت اما هیچ جا خردمندی شادمانه نیافت. فلسفهٔ او بر پایهٔ اندیشه‌ای که همچو جهان تیره گشت قرار دارد.

اگر غم را چو آتش دود بودی جهان تاریك بودی جاودانه
در این گیتی سراسر گر بگردی خردمندی نیابی شادمانه

## ۶

رودکی در تمام انواع و اسالیب شعر خود مقلدانی یافت، اکنون به بعضی از آنها باید نظر افکند. یکی از آنان ابوالعباس ربنجنی بود. وقتی نوح بن نصر بر جای پدر نشست وی مأمور گردید قصیده‌ای در تهنیت به عرض برساند. در واقع برای شاعری که صله و مستمری می‌گیرد چیزی مطبوع‌تر از آن نیست که دربارهٔ جلوس رسمی فرمانروا شعر گوید، برای او اشکی در چشم و تبسمی بر لب لازم بود[۲۴] ابوالعباس این کار را عهده کرد و پادشاه گذشته و نشسته هر دو را خرسند کرد:

پادشاهی گذشت خوب نژاد پادشاهی نشست فرخ‌زاد
زان گذشته زمانیان غمگین زین نشسته جهانیان دلشاد
بنگر اکنون به چشم عقل و بگو هر چه بر ما ز ایزد آمد داد
گر چراغی ز پیش ما برداشت باز شمعی به جای آن بنهاد
ور زحل نحس خویش پیدا کرد مشتری نیز داد خویش بداد

دیگر، ابوالمؤید بلخی بود که نمی‌توانست بدون آه و تحسر، خضاب دست معشوقه را، که از خون دل او رنگ گرفته است بنگرد. دیگر استغنائی نیشابوری که کواکب را در طلعت محبوبه خود می‌جوید:

به ماه ماند اگر نیستیش زلف سیاه به زهره ماند اگر نیستیش مشکین خال
رخانش را به‌یقین گفتمی که خورشید است اگر نبودی خورشید را کسوف و زوال

ابوعبدالله محمد جنیدی، باده‌نوشی شیفته بود که گوئی باده‌پیمائی را یك

نوع فضیلت و تقوی می‌شمرد:

شبگیـر صبـوح را ز سر گیر / بر بانگ خروس و نالـهٔ زیر
خورشیـد که بر زنـد سر از کوه / شایـد که خورد ز جام تشویر
از جام به جامـه رو شبانگاه / وز جامـه به جام شو به شبگیر
شیـر اسـت غذای کودك خرد / شیـره اسـت غذای مردم پیر

صالح هروی، پارسا مردی بود که در پیش جاذبهٔ دختری ترسا، در مقابل چشمان غزال‌آسا و جَعْد حلقه‌دار او، در برابر گونه‌های لاله‌فام و سینه نقره‌گون او، بهر آنچه دوزخ می‌تواند از ظواهر بهشت به خود بندد اندیشه می‌کند. گویی ظاهر آسمان برای او کافی است:

دوزخـی کیشـی بهشتـی روی و قد / آهو چشمـی حلقـه زلفـی لالـه خد
لب چنـان کز خامـهٔ نقـاش چین / بر زده بر سنگ از شنـگرف مد
گر ببخشـد حسـن خود بر زنگیان / ترك را بی‌شـك به زنگ آیـد حسد
بینـی او تارکی ابریشمین / بستـه از تاری بر ابریشـم عقد
از فروسو گنـج و از بر سو بهشت / سوزنـی سیمیـن میـان هر دو حد

ابوزراعه، شاعر فقیری بود، که ادعا می‌کرد، در صورتی که ممدوح وی سخاوت امیرنصر را داشته باشد، او می‌تواند استعداد و هنر رودکی را بکار برد:

اگر به دولـت با رودکی نه همسانم / عجب مکن سخن از رودکی نه کم دانم
اگر به کوری چشم او بیافت گیتی را / ز بهـر گیتـی من کور بود نتوانم
هزار یك زان کاو یافت از عطاءملوك / به من دهی سخن آیـد هزار چندانم

دیگر شاعر سپاهی منش ابوالحسن علی بن الیاس بخارایی را باید نام برد که از تماشای قطعه‌های برف به یاد میدان نبرد می‌افتد:

به هوا در نگر که لشـکر برف / چون کننـد انـدرو همـی پرواز
راست همچـون کبوتـران سفید / راه گم کردگان ز هیبـت باز

خسروانی، شاعری که به خطاهای خویش پی برده و با چنان خشونتی به رودکی تعریض می‌کند، خدمتگزار دیرین بتخانه عشق بود:

نه چون خسروانـی نه چون تو بُتا / بت و برهمن دیـد مشـکوی و کنگ

قطعه‌ای از او باقی مانده که گویند هنگام مرگ سروده:

چهارگونـه کس از من بعجـز نبشتند / کز آن چهار به من ذرهٔ شفـا نرسید

طبیب و زاهد و اخترشناس و افسونگر  به دارو و به دعا و به طالع و تعویذ

اما قبل از مرگ فرصت یافت فریادی برآورد که انعکاس طویلی باقی گذارد و فردوسی آن را به ما رسانید، آن فریاد ابدی انسان است که جوانی از او روی برتافته:

ای روزگار جوانی مگر من به شما چه کرده‌ام؟

گویندهٔ شاهنامه وقتی اثر بزرگ خود را به پایان برد و امیدهای خود را نقش بر آب یافت، به یاد جوانی که از کف داده بود، از قول ابوطاهر خسروانی مویه کرد و در طی قطعه‌ای گفت:

بسی رنج بردم بسی نامه خواندم  ز گفتار تازی و از پهلوانی
بجز حسرت و جز وبال گناهان  ندارم کنون از جوانی نشانی
به یاد جوانی کنون مویه دارم  بدین بیت بو طاهر خسروانی
جوانی من از کودکی یاد دارم  دریغا جوانی، دریغا جوانی!

این بیت در آن روزگار شهره شد و خیلی از شاعران را به ندبه و دریغ از «عمر تلف کرده» وادار کرد.

شعر، فقط در دربار سلطان تردد نمی‌کرد بلکه در دکهٔ بازرگانان نیز قدم نهاد خبازی نیشابوری نمونهٔ این ظهور بود. این شخص نه تنها خوب نان می‌پخت بلکه جواهر شعر را نیز به رشته نظم می‌کشید این نانوای ظریف صاحب ذوق از تغزلی بدینگونه تخلص می‌کرد:

بینی بدان دو زلف که بادش همی برد
گوئی که عاشقی است که هیچش قرار نیست
یا خود که دست حاجب سالار کشور است
کاز دور می‌نماید کامروز بار نیست

گویا، بازار وی، چندان رونقی نداشت، از این جهت نانوای ما شغل دیگری بر شغل سابق در افزود و طبیب شد[۲۵].

## ۷

در میان این انجمن، که سایهٔ شاعران کوچك بر گرد رودکی حلقه زده‌اند دو تن شاعر نامی، دقیقی و کسائی را می‌توان شناخت، که دانته حق بود ویرژیل را

در برابر آنها متوقف نماید(۲۶). دقیقی، بعنوانِ اولین گویندهٔ شاهنامه و پیش قدم فردوسی مشهور گشت. از وقتی که ایران را به خود واگذار کردند، با شور و شعف بسیار به خاطره‌های گذشته خود توجه نمود. با وجود ورطهٔ عمیق و عبره‌ناپذیری که آئین نو بین گذشته و حال او پدید آورده بود، دوست داشت آن جهان گذشتهٔ افسانه‌ای را که اساطیر و امثال و قصص، آن را بر وجود قهرمانهای خیالی یا واقعی مانند فریدون و گشتاسب و رستم و اسکندر و بهرام متکی کرده بود، دوباره بعث و احیا کند.

آخرین فرمانروایان ملی این کار را آغاز کردند اما تسلط و استیلای تازیان آن را متوقف نمود. سلسله‌های ملی جدیدی که بعد ظهور کردند آن کار را از سر گرفتند.

در روزگاری که هوگ کایه(۲۷) در فرانسه حکومت می‌کردو ترانه‌های معروف به «شانسون دوژست(۲۸)» رواج یافته بود، در ایران بقدر کافی مواد لازم گرد آوردند تا کتابی بنام شاهنامه پدید آورند.

این کتاب را به نثر نگاشته بودند و لازم بود که آن را با نظم بیارایند امیر نوح سامانی، شاعرمعروف عصرخودرابدین‌کار دعوت‌کرد. این شاعر ابومنصور محمد نام داشت و بواسطهٔ دقتی که در ابداع معانی بکار می‌برد به دقیقی معروف شد. بنا به آنچه فردوسی گفته است، در آن زمان، راویانی‌چند، حکایاتی از شاهنامه منثور را بر گذرندگان، در کوی وبرزن، فرومی‌خواندند، و مردم بدین داستانها اظهار علاقه می‌کرده‌اند تا آنکه:

جوانی بیامد گشاده زبان سخن گوی وخوش طبع وروشنروان
بشعر آرم این نامه را گفت من بدو شادمان شد دل انجمن..

اما مرگ بی‌هنگام او را در خاك تیره بنهفت. وی برفت و کتاب، نظم ناکرده فروماند. دقیقی فقط:

ز گشتاسب و ارجاسپ بیتی هزار بگفت و سرآمد ورا روزگار

و فردوسی بر اثر تقاضایی که شاعر در خواب از وی کرده بود، آن ابیات را در شاهنامه خود وارد کرد.

دقیقی را قدرت آنکه چنین اثری را بپایان برد نبود، چه نه روح وی چندان

قوی بود و نه فکری چندان عالی داشت. او قبل از هر چیز شاعر عشق و شاعر شراب بود. شاید تنها چیزی که برای انجام چنین اثری او را مورد نظر امیر سامانی قرار داد همان بود که وی یکی از آخرین مؤمنان آئین کهن بود. خود وی، در پایان تغزل عاشقانه‌ای که در آن کفر و دین را با لحن شك و ارتیاب بهم آمیخته‌است می‌گوید:

دقیقی چار خصلت برگزیده — بگیتی از همه خوبی و زشتی
لب یاقوت رنگ و نالهٔ چنگ — می خون رنگ و دین زرد هشتی

سرانجام شاعر در پایان یك شب عشرت، بدست غلامی که با او سر و سری داشت بقتل رسید قطعات تغزلی معدودی که از وی باقی مانده لیاقت او را برای عنوان دقیقی تأیید می‌کند. اینك نمونه‌ای از آن، که قسمت اخیرش، سخن کاتول(۲۹) را به خاطر می‌آورد:

کاشکی اندر جهان شب نیستی — تا مرا هجران آن لب نیستی
نیش عقرب نیستی بر جان من — گر ورا زلف معقرب نیستی
گر نبودی کوکبش در زیر لب — مونسم تا روز کوکب نیستی
گر مرکب نیستی از نیکوئی — جانم از عشقش مرکب نیستی
ور مرا بی‌یار باید زیستن — زندگانی کاش یارب نیستی!

گاه نیز، در صحبت گل وحشت خار را دریافته و رنج حرمان او را از لذت عشق خسته و بیزار نموده:

من در اینجا دیر ماندم خوار گشتم — عزیز از ماندن دائم شود خوار
چون آب اندر شمر بسیار ماند — شود طعمش بد از آرام بسیار

اندیشهٔ سخت از خاطر وی می‌گذرد، دیگر گذشته است و هیچ چیز نمی‌تواند زندگی او را دگرگونه کند. شاید یك روز پیش از مرگ بود که نوشت:

گویند صبر کن که ترا صبر بردهد — آری دهد و لیك بعمر دگر دهد
من عمر خویشتن بصبوری گذاشتم — عمر دگر بباید تا صبر بر دهد...؟

افسوس، علی‌رغم آرزوی خود او و دعای فردوسی که گفته بود:

خدایا ببخشا گناه ورا — بیفزای در حشر جاه ورا

وی از راهی وارد مرگ نشد که خدا را بغفران وادارد.

در همان ایام ابواسحق کسائی در مرو می‌زیست، وی را از آن جهت

کسائی می‌خواندند که کساءِ زهد در بر داشت اما او نیز مانند بسیاری از زاهدان قبل از آنکه «کساءِ زهد» بپوشد لباسهای دیگر در بر کرده بود زیرا این «کساءِ زهد» جز در سرمای پیری مطبوع نیست:

سرود گوی شد آن مرغك سرودسرای چو عاشقی‌که به‌معشوق خود دهد پیغام
همی چه گوید، گوید. که عاشقا شبگیر بگیر دست دلارام و سوی باغ خرام

حتی هوراس شاعر باستانی روم، به لطف و ظرافت دو بیت ذیل، در وصف گل چیزی نگفته:

گل نعمتی است هدیه فرستاده از بهشت مردم کریمتر شود اندر نعیم گل
ای گل‌ِ فروش گل چه فروشی بجای سیم! وز گل عزیزتر چه ستانی بسیم گل؟

عمر خیام در بیت ذیل به این قطعه نظر داشته اما به این لطافت دست نیافته:

من در عجبم ز می‌فروشان کاینان به ز آنچه فروشند چه خواهند خرید؟

اگر گل را مخیر کنند که از این دو بیت کسائی و غزلهای شورانگیز حافظ یکی را برگزینند گویا بدون تردید به حافظ می‌گوید: یك نغمهٔ بلبل در نظر گل مطبوعتر از تمام الحان باغبانست.

کسائی نیز مانند رودکی با موی سپید میانه‌ای نداشت، در مقابل ایراد بهانه‌جویان، مانند آن شاعر تیره‌چشم روشن‌بین عذرها برمی‌انگیخت اما در عذرهای وی آثاری از توبه و پشیمانی دیده می‌شود.

زخضاب من و از موی سیه کردن من
گر همی رنج بری بیش خور و رنج مبر
غرضم زین نه جوانی است بترسم که ز من
خردِ پیران جویند و نیابند دگر

اما قبل از آنکه دورهٔ پیری فرا رسد این (خردپیری) در وی پدید آمد. وی توفیق یافت که علی و امامان را بستاید و هنوز به سن پنجاه نرسیده بود که درگذشت. آخرین شعری را که گفته‌اند ساعتی قبل از مرگ گفته می‌توان گفت حسرت و تأثری است که بر جوانی و عمر تلف کرده اظهار می‌کند:

بسیصد و چهل و یك رسید نوبت سال چهارشنبه و سه روز باقی از شوال
بیامدم بجهان تا چه گویم و چه کنم سرود گویم و شادی کنم بنعمت و مال

ستوروار بدین سان گذاشتم همه عمر / که برده گشته فرزندم و اسیر عیال
بکف چه دارم از این پنجهٔ شمرده تمام / شمارنامهٔ با صد هزار گونه وبال
من این شمار بآخر چگونه فصل کنم / که ابتداش دروغ است و انتهاش محال
درم خریدهٔ آزم ستم رسیده حرص / نشانهٔ حدثانم شکار ذل سؤال
دریغ فر جوانی دریغ عمر لطیف / دریغ صورت نیکو دریغ حسن و جمال
کجا شد آنهمه خوبی کجا شد آنهمه عشق / کجا شد آنهمه نیرو کجا شد آنهمه حال
سرم بگونهٔ شیر است و دل بگونهٔ قیر / رخم بگونهٔ نیل است و تن بگونهٔ نال
نهیب مرگ بلرزاندم همی شب و روز / چو کودکان نوآموز را نهیب دوال
گذاشتیم و گذشتیم و بودنی، همه بود / شدیم و شد سخن ما فسانهٔ اطفال
ایا کسائی پنجاه بر تو پنجه گذارد / بکند بال ترا زخم پنجه و چنگال
تو گر بمال و امل بیش از این نداری میل / جدا شو از امل و گوش وقت خویش بمال

در این ناله‌های تأثرآمیز مردی که در حال نزع است، بجز توبه و پشیمانی گنهکاران چیز دیگری نیز دیده می‌شود، این زاهدان ایرانی، داستان آن توبه‌کار عیار را که در یکی از آثار برونینگ[۳۰] ذکر شده است بخاطر می‌آورند که بر عجز از ارتکاب بیش از ارتکاب گناه متأسف بود:

«چه زشت، چه حزن‌انگیز و چه جنون‌آمیز:»
«اما، آه، چه شیرین بود!»[۳۱]

با این حال شاید اینگونه توبه اجباری، مطمئن‌ترین توبه باشد، زیرا دیگر به ارتکاب گناه مجال نمی‌دهد.

## ۹

مدتی بود که سلسلهٔ سامانی رو به ضعف و انحطاط می‌رفت. اکنون یك قرن بر آن گذشته بود و این مدت برای یك سلالهٔ ایرانی زیاد بنظر می‌آید.

ابوالطیب شاعری عرب زبان[۳۲] مدتی قبل گفته بود:

اودی ملوك بنی سامان و انقرضوا / و اصبح الملك ماینفك ینتقض
اضحت امارتهم فیهم و جوهرهم / عبیدها و هما فی عرضها عرض
فلیبك من كان منهم با کیا ابداً / فمالما فاتهم من ملكهم عوض
من لان مرقده فالد هر مبدله / عنه فراشاً له من تحته قضض

هاتیـك عادتهــم فیمــن تقدمهم　　و کل مرتفــع یوماً سینخفض
دعهم الی سقر و اشرب علی طرب　　فالفجــر فی افق‌الغربــی معترض

اما این فجر طالع که حس نفرت و کینهٔ شاعر آن را به دعا می‌خواست از مغرب برنیامد. بلکه با ظهور غزنویان، از اعقاب غلامی متواری که بعدها به ایران و هندوستان خدماتی کردند، از جنوب ظاهر گشت.

آخرین سامانیان، ابراهیم منتصر، در کودکی بر این مسند لرزان و بیقرار برآمد. زندگی کوتاه این شاهزاده یکسره بر پشت اسب، در میان راهها، در زندان، در حال فرار و تواری در غلبه و شکست، در جنگ و گریز گذشت و اگر جهد انسانی با قضای آسمانی برمی‌آمد وی شایسته بود که امارت و سلطنت پدران خود را دیگر باره تحکیم کند.

روزی، درباریان که به سلام آمده بودند وی را گفتند: ای امیر چرا «بزم سور و محفل سرور نیارائی که این از لوازم سلطنت است؟» شاهزاده جوان در بحر هزج بپاسخ گفته بود:

گوینـد مرا چون سلـب خوب نسازی　　مأوی گه آراستــه و فرش ملون
با نغمــه گردان چکنـم لحــن مغنی　　با نعـره اسبـان چکنــم لالــهٔ گلشن
جوش میِ و نوش لبِ ساقی به چه کار است　　جوشیـدن خون بایـد بر غیبـه جوشن
اسب است و سلاح است مرا بارگه و بار　　تیر است و کمان است مرا لاله و سوسن

دیری بر نیامد که شاهزادهٔ جوان هنگامی که در طی نبردی می‌گریخت، شب هنگام بدست میزبانان خود بقتل رسید و خاندان سامانی که آنقدر نسبت به شعرا ابراز علاقه می‌نمود لامحاله جزای جزیل یافت، چه دورهٔ تسلط این سلسله در حالی بپایان آمد که نغمه‌ای بر لب خویش داشت و شاعری از خود برآورده بود!

## ۱۰

با زوال حکومت سامانیان شعر از میان نرفت، بلکه در دربار غزنه پناه گرفت. محمود خود در بعضی مواقع شعر می‌سرود و به شاعری علاقهٔ تمام ابراز می‌کرد. بهترین وسیله‌ای که ملازمان این جنگجوی خشن را بکار بود اشعار دلاویزی بود که در ستایش وی بخوانند. درباریان وی همه شاعر گشتند،

چهارصد شاعر در حضرت او گرد آمد.

برای آنکه در این قفس بزرگ که بلبلان سخن آشیان کرده بودند نظم و نسقی برقرار کند، مقام تازه‌ای در دربار خود ایجاد کرد که هنوز وجود دارد و آن منصب ملك‌الشعرائی است. ملك‌الشعرا یك شاعر مداح و ستایشگر ساده‌ای نبود. بلکه وزیر امور شعر و شاعری محسوب می‌شد هرچه به شعر نگارش می‌یافت مربوط بدو بود. او بود که اشعار گویندگان را ملاحظه می‌کرد، اگر شایسته بود از نظر سلطان می‌گذرانید، اغلاط را اصلاح و جوائز را توزیع می‌نمود نخستین ملك‌الشعراءِ عنصری بود که فراموش گردید. دهقانی از مردم طوس از جمله زیردستان وی بود که فردوسی نام داشت. وی بود که شاهنامه را نظم کرد و یکی از پیغمبران سه‌گانه محسوب گردید. نام او را در ادبیات اروپائی و جهانی نیز وارد گشت.

چون ژول مول، دربارهٔ او تحقیق کافی کرده است و او را بسزا معرفی نموده است من از او و اخلاف او سخن نمی‌گویم، چه بعد از او تاریخ شعر و شاعری ایران سیر مرتبی دارد. فقط دربارهٔ تنی چند از شاعرانی که در نهضت ادبی سامانی شرکت کرده‌اند، لازم است نکاتی بیان گردد چه آنها با وجود بُعد عهد، مطالبی دارند.

عمارهٔ مروزی منجم بود(۳۲) یك قرن بعد از او نیز، خیام که اولین شاعر عصر خود بشمار می‌رود ریاضی بود. در آن روزگار بین علم و شعر تفاوتی که امروز متشاعران و مدعیان علم می‌گذارند وجود نداشت. علم اندك از شعر دور و علم بسیار بدان نزدیك است. خیال در آغاز کار برای آنکه با واقع سازگار آید بعلم نزدیك می‌شود و علم در پایان امر برای آنکه با رؤیای شیرینی ختام یابد به شعر می‌پیوندد. این منجم در ایران جاوید ماند و در بین عشاق اشعار لطیف نیز بواسطهٔ شعری که الحق پترارك(۳۳) باید بر آن رشك ابرد، شهره گشت:

اندر غزل خویش نهان خواهم گشتن    تا بر لب تو بوسه زنم چونش بخوانی

چندی بعد از عماره، شیخ ابوسعید با مریدان نشسته بودو هر یك قولی و شعری می‌خواندند قوالی، شعر فوق را برخواند شیخ که مسحور لطف این مضمون گشته بود «از قوال پرسید که این بیت کراست گفت عماره گفته است، شیخ برخاست و با جماعت صوفیان به زیارت خاك عماره شد» این شیخ که بود که تا این حد مفتون اشعار زیبا بود و مانند پترارك می‌گفت: برای یك غزل او پیاده تا

رم خواهم رفت؟

این شیخ اولین شاعر صوفی از حیث قدمت تاریخی و از همه مهمتر است. این طرح مختصر که از دورهٔ قهرمانی شعر و شاعری ایران حکایت می‌کند، با نام این شیخ و رقیب معروف او ابن‌سینا پایان می‌یابد.

## ۱۱

در این دوره، یك نوع بحران در فکر ایران مسلمان پدید آمده بود. اسلام آماده بود که از فلسفه یونان و افکار تازه دریچه‌ای بر روی خود بگشاید. حکمت یونان که بر اثر نفوذ دین عیسی و قدرت ژوستی‌نین از آتن و اسکندریه طرد شده بود، به دربار خلفا وارد گشت. یك چند آزاد اندیشی مجال ظهور یافت. مسألهٔ خلق قرآن طرح گردید. آیا قرآن قدیم است یا حادث؟ مأمون خلیفه به خلق و حدوث قرآن حکم کرد و این حکم بمثابه فتح و غلبهٔ فکر آزاد بود(۳۵) کسانیکه قرآن را قدیم می‌دانستند بعقوبت رسیدند اما در عهد جانشینان مأمون این حکم دافعهٔ شدیدی ایجاد کرد. قدم قرآن عقیدهٔ قطعی مسلمانان گشت و عقوبت مآل کسانی شد که عقیدهٔ خلاف داشتند اما عقیدهٔ عامهٔ مسلمانان بغداد غرائز فلسفی و خیالی ایرانیان را نمی‌توانست خرسند کند. در نزد ایرانیان بزودی آئین تازه با روایتهائی که در باب قهرمانی علی(ع) نقل می‌شد بهم آمیخت و صبغه دیگر یافت.

آئین جدیدی که بدینگونه ظهور کرد و در واقع عقاید باستانی ایران قدیم را با اعتقادات اسلامی جمع کرده بود فقط نزد عامه و بعضی از اهل ظاهر مقبول گشت اما اذهان برهان جوی و عقول تربیت یافته بکلی تسلیم آن نشدند(۳۶).

این جماعت بعضی به اتکاء علوم و برخی بوسیلهٔ تصوف از آن کنار کشیدند.

دو تن از معاصران فردوسی، یکی ابن سینا فیلسوف و طبیب معروف و دیگر ابوسعید عارف و صوفی مشهور، طلایه‌داران این دو نهضت مخالف گشتند.

## ۱۲

ابن‌سینا در اروپا مورد تجلیل قرار گرفت. دانته وی را در زمرهٔ خردمندانی که به مسیح ایمان نداشته‌اند، در دوزخ ملاقات کرد؛ اما تجلیلی که قرون وسطی از او کرد، مشکوك و مبهم بود و سزای چنان مرد نبود.

وی در عصر خود و در کشور خود از مجاهدان شجاع راه حق بود، در صورتیکه قرون وسطی او را بمثابهٔ مظهر عقاید و آراءِ کهن تلقی کرد.

کتاب **قانون** وی تا قرن گذشته در عالم طب نفوذ مطلق داشت و این قهرمان فکر آزاد مدتها در اروپا مایهٔ رکود افکار و مانع تحقیق آزادانه گردید. زیرا شاگردان غربی وی نبوغ ابتکار او را فاقد بودند. کدام مبعوثی لب به سخن می‌گشود، اگر می‌دانست پیروان وی پایبند تقالید باطله و تعصبات جامده خواهند ماند و کدام مبدعی نظر خود را ابراز می‌کرد اگر می‌دانست آن فکر در نزد شاگردان شکل دیگر خواهد یافت؟

ابن‌سینا مقارن **۳۷۰** نزدیك بخارا متولد گشت. نزد طبیب مشهوری که مهمان پدرش بود(۳۷) تمام علوم آن زمان را مانند: ایساغوجی فرفوریوس، کتاب **اقلیدس** و **المجسطی**، فرا گرفت.

شانزده‌ساله بودکه امیرخراسان رامعالجه کردو طبیب خاص او شد. درهنگام انحطاط سامانیان ازدرباری به درباری رفت، نزد پادشاه خوارزم، و همه جا با احترام او را پذیره گشتند، مآثرو مفاخربسیار یافت، بتضریب ساعیان طرد گشت، بوسیلهٔ سربازان تهدید شد، بحکم محتشمان بحبس افتاد، تبعید گردید، متواری شد و با این حال همواره بکار و عشرت می‌پرداخت. روزها را صرف اشغال دنیوی می‌کرد و شبها را نیمی به عشرت و نیمی به مطالعه می‌گذرانید. وقتی مجال کافی برای خواب نداشت سعی می‌کرد بوسیلهٔ شراب خواب را از دیدگان خود براند. پنجاه ساله بود که بر اثر افراط در کار و عشرت درگذشت، بموجب روایتی، حامی وی حاکم اصفهان وی را به زندان کرد و او در آنجا وفات یافت. شاعری در این باب گفته:

رایت ابن‌سینا یعادی‌الرجال و فی‌السجن مات اخس‌الممات
فلم یشف ما ناله بالشفا ولم ینج من موته بالنجاة(۳۸)

وی بعد از خود به قدر یك کتابخانه مؤلفات در طب و طبیعی و فلسفه باقی گذارد اما شهرت نامقبولی که در نزد عامه یافت، آثار وی را خطرناك و مایهٔ ضلال جلوه داد.

ابن‌سینا در همانحال که مرد سیاست و طب و عشرت بود شاعر نیز محسوب می‌شد. بسیاری از اشعاری که به وی نسبت داده‌اند در توصیف شراب

است و با این حال آنها را نمی‌توان خمریه به آن معنی که در ادبیات اروپائی اصطلاح کرده‌اند نام نهاد.

خوانندهٔ اروپائی از مقام مهمی که شراب در ادبیات ایران دارد قرین اعجاب می‌گردد. عجبتر آنکه این اشعار با آنچه در اروپا بنام (ترانهٔ مستی) می‌گویند شباهتی ندارد. زیرا اینگونه اشعار فرنگی فقط نغمه‌های مستان هستند در صورتیکه خمریه‌های ایرانی سرود شورش و قیام بر ضد اهل ظاهر و بر ضد سالوس و ریا بنظر می‌رسد. کسی که باده می‌خورد برای شاعر مظهر مردم لاابالی است اما برای صوفی بالاتر از آن است، باده در نظر عارف مظهر مستی الهی است.

در خمریه‌های ابن‌سینا طبیب و مرد متفکر هر کدام بنوبهٔ خود لب به سخن می‌گشایند:

غذای روح بود باده رحیق‌الحق — که‌رنگ و بوش کندرنگ و بوی گل رادق
بطعم تلخ جوینده پدر و لیك مفید — بنزد جاهل باطل بنزد دانا حق

زاهد وقتی این ابیات را بشنود از حیرت چشم خود را می‌مالد اما چه خواهد کرد وقتی باقی آن را ببیند؟:

حلال گشته بتجویز عقل بر دانا — حرام گشته بفتوای شرع بر احمق
می از جهالت جهال شد به شرع حرام — چو ماه کز سبب منکران دین شد شق
شراب را چه گنه زانکه ابلهی نوشد — زبان به هرزه گشاید دهد بباد ورق
غلام آن می صافم که بر رخ جانان — به یك دو کاسه بیارد هزار گونه عرق
چو در چکد بمیان قدح ز حلق کدوی — ز لحن باربدی خوشتر آید آن لقلق
چو بوعلی می ناب ار خوری حکیمانه — بحق حق که وجودت بحق شود ملحق

این سخنان الحادآمیز که بزحمت در پردهٔ عبارت مستور می‌گشت نمی‌توانست از دیدهٔ محتسب و مردم اسرارجوی غوغاگر نهان بماند. از این رو تهمت بدکیشی، بی‌آنکه او را بلرزاند بر وی فرو ریخت:

با این دو سه نادان که چنان می‌دانند — از حمق که دانای جهان ایشانند
خر باش که این طایفه از فرط خری — هر کاو نه خر است کافرش می‌خوانند

جای دیگر، با کمال گستاخی، چنانکه کفر تازه‌ای بگوید از سر خشم و عتاب این تهمت را رد می‌کند. آیا او عالیترین درجهٔ ایمان را که نتیجهٔ علم است

ندارد؟ در اینصورت اگر او کافر باشد مسلمان کیست؟

کفر چو منی گزاف و آسان نبود    محکمتر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آنهم کافر    پس در همه دهر یك مسلمان نبود

وی به این درجه از علم که او را از جهان و جهانیان ممتاز کرده است مغرور و مفتن است، می‌گوید:

از قعر گل سیاه تا اوج زحل    کردم همهٔ مشکلات گیتی را حل
بیرون جستم ز دام هر بند و حِیَل    هر بند گشاده شد مگر بندِ اجل

این مایهٔ بلند علم آفتی نیز همراه دارد و آن گزند فهم است. همان بدبینی که بر هارتمان(۳۱) مستولی بود او را نیز دریافت. باید دید با چه عمق و چه سادگی می‌گوید:

ایکاش بدانمی که من کیستمی    سرگشته بعالم از پی چیستمی
گر مقبلم آسوده و خوش زیستمی    ور نه بهزار دیده بگریستمی

دریغا عظمت اندیشه که علی‌رغم کوشش و پژوهش بسیار از درك و حل غوامض و اسرار فرو می‌ماند و با یأس و حرمان مقرون می‌شود. نه می‌تواند فارغ از دغدغه، آسوده بماند و نه قدرت آن دارد که رنج بی‌پایان فکر را تحمل کند:

عقل، آدمی را از مرحلهٔ موجود بیشعور به درجهٔ فهم و وقوف عروج داده است و الحق، اگر جهان آدمی مایل به دوام و بقا باشد باید عقل عالیتری دگرباره آن را تا درجهٔ یك موجود بیشعور تنزل دهد.

بالاخره لابد بسوی خدا روی می‌آورد. خدای مهربان آسوده‌ترین تکیه‌گاهی است که ضعف و بیم انسان آن را جستجو می‌کند:

مائیم بلطف او تولاّ کرده    وز طاعت و معصیت تبرا کرده
آنجا که عنایت تو باشد باشد    ناکرده چو کرده کرده چون ناکرده

## ۱۳

خیرا خیرا

این کلمات از صدائی بگوش می‌رسد، این ابوسعید عارف معاصر حکیم است که در پاسخ وی می‌گوید:

ای نیك نکرده و بدیها کرده    وانگاه بلطف او تولا کرده

بر عفـــو مکن تکیـــه که هرگز نبود      ناکرده چو کرده کرده چون ناکرده

ابوسعید پانزده سال قبل از ابن سینا در خراسان متولد گشت و بدینگونه بود که درویشی اختیار کرد: روزی به شهر سرخس در آمد در شارستان لقمان دیوانه را دید که بر فراز توده‌ای از خاکستر نشسته و رقعه‌ای بر خرقـهٔ خود می‌دوخت. ابوسعید نزد وی برآمد و بر او نگریستن گرفت. ابوسعید در آفتاب ایستاده بود، سایهٔ وی بر خرقهٔ لقمان افتاد و او آن را همی دوخت لقمان سر برداشت و گفت: بوسعید، من ترا به این خرقه دوختم! آنگاه دست بوسعید بگرفت و او را در خانقاه مجاور نزد شیخ برد دست وی را در دست شیخ نهاد و گفت: بوالفضل، این را نگاه دار که از شماست!

بوسعید هفت سال تمام عزلت گرفت، خواب و خور بر خود حرام کرد، گوش و زبان بر بست، همواره ذکر (اللّه!) کردی چندانکه در و دیوار نیز به وی جواب دادند: اللّه، اللّه.

پس سر در بیابان نهاد و با حیوانات انس گرفت، ریشه و برگ گیاه همی خورد آوازهٔ قدس او بزودی در اکناف منتشر شد و چنان شد که پوست خربزه‌ای که از دست او می‌افتاد بیست دینار می‌خریدند و با آبی که ستور او می‌ریخت مردم سر خویش می‌شستند با این حال در تقوی و فضیلت او مردم همه متفق نبودند او را به اتهام کفر نزد قاضی بردند و بکفر او شهادت دادند.

زنان دهکده از بام خاك و خاکستر بر سرش همی ریختند؛ ناچار به آمل شد و به خدمت شیخ ابوالعباس رسید و نزد وی آنچه را بعدها شناخت یافت. عاقبت در جمعهٔ چهارم شعبان چهار صد و چهل هجری مطابق ۱۰۶۲ میلادی هنگامی که سنش به هزار ماه رسیده بود خرقه تهی کرد. اشعاری که از این زاهد مرد باقی مانده است تقریباً تمام اشعار عاشقانه می‌باشد. بین درویشی مانند بوسعید و یك راهب مسیحی آن زمان تفاوت بسیار وجود دارد. راهب مسیحی از زن وحشت دارد در نظر وی زن مایهٔ هلاك و عشق دام ابلیس است. بوسعید نیز عشق را دام می‌یابد اما دام الهی. فلسفهٔ عصر حاضر نیز نتیجه‌ای شبیه به قول بوسعید منتهی قدری خشن‌تر گرفته است. این فلسفه عشق را دامی می‌داند که طبیعت برای مسکون کردن یا خالی از سکنه کردن عوالم خود پدید می‌آورد تا بدان چشم دلها را کور کند و از خبطها و ناکامیهای موجودات به هدف نهائی خود برسد. اما اندیشهٔ

عارف از نوع دیگر است. به عقیدهٔ وی در عشق مجازی است که آدمی برای اولین بار بر خود برتری می‌یابد و از مقام بشری بالاتر می‌رود. در چشم معشوق فروغی از نور لایتناهی می‌نگرد و آن را در آغوش می‌کشد:

«ای فرشتهٔ آسمانی، که نسبت به موجود انسانی
«چندین مهربانی و هر چه را، که در وجود تو از نور
«عشق و ابدیت، تحمل‌ناپذیر است در زیر نقاب چهرهٔ
«زن نهان کرده‌ای
«ای درود شیرین لطیف که درون نفرین ابدی جای گرفته‌ای
«ای پیروزی نقابدار جهان بی‌فروغ
«ای آینهٔ شفاف که همه چیز در تو صفا و جلا می‌یابد
«چنانکه همه چیز در پرتو آفتاب از نور و لمعان بهره می‌گیرد
«ای پیکر فناپذیر که لباس عشق و حیات و نور و الوهیت
«در بر کرده‌ای: تصویر ابدیت، سایهٔ رؤیای زرین،
«انعکاس لطیف مهتاب جاویدان عشق
«که بحرکت آن امواج سهمگین زندگی بحرکت می‌آیند

منظومهٔ شلی* را که این ابیات از آن نقل شد می‌توان بهترین تفسیر رباعیات ابوسعید شمرد. چه زاهد ما نیز مانند شلی عشقی را که جنبهٔ بشری صرف دارد و کمترین اثری از منظرهٔ الهی در آن نیست دریافت و بیگمان قبل از آنکه در زیر تأثیر صحبت لقمان قرار گیرد بود، که رباعی ذیل راسرود و این رباعی چندان دل‌انگیز و پرهیجان است که آلفرددوموسه را بخاطر می‌آورد و هیچ به عرفان و تصوف، احتیاج ندارد:

من بودم دوش و آن بت بنده‌نواز  از من همه لابه بود و از وی همه ناز
شب رفت و حدیث ما بپایان نرسید  شب را چه گنه قصه ما بود دراز(۴۰)

جای تردید است که در اشعار ذیل اثری از عرفان بتوان یافت:

از بیم رقیب جستجویت نکنم  وز طعنه غیر گفتگویت نکنم
لب بستم و از پای نشستم لیکن  این نتوانم که آرزویت نکنم

---

* Shelley Epipsichidion

اما به مجرد آنکه فکر عرفان پیدا می‌شود، خدای تعالی جای معشوق را می‌گیرد. زمین و آسمان در هم می‌ریزد بهشت و دوزخ بهم می‌آمیزد و هیچ نمی‌ماند جز وجود بی‌پایان معشوق که عاشق می‌کوشد در وجود وی فنا شود. لیکن دراین ترانه‌ها نیز معنای دو گانه بشری و الهی همچنان هست، معنای بشری مضمون عرفانی را صبغهٔ تازه‌ای از واقعیت می‌بخشد:

در دوزخ اگر وصل تو در چنگ آید   از حال فرشتگان مرا ننگ آید
ور بی‌تو بصحرای بهشتم خوانند   صحرای بهشت بر دلم تنگ آید(۴۱)

آیا این غیظ و رشك عشق است که نمی‌تواند نعمت و سعادتی را که با معشوق تقسیم نشود بپذیرد. یا آنکه تحقیر و استخفاف روح مفتونی است که در احلام و رؤیاهای خود حیات عالیتری می‌بیند و نمی‌تواند به این لذات فانی و زودگذر تسلیم گردد؟

تسبیح ملك را و صفا رضوان را   دوزخ بد را بهشت مر نیکان را
دنیا جم را و قیصر و خاقان را   جانان ما را و جان ما جانان را

مگر او نیست که گل، فروغ زیبائی خود را از او وام کرده؟ مگر او نیست که طلعت وی در صفا و تابش از آینه گرو می‌برد. در هر خانه که فروغ جمال او می‌تابد آفتاب از روزن ذره‌های نور می‌برد: آفتاب حق که ارواح را روشنی می‌بخشد و از غبار جانها نور ایزدی می‌سازد. همه چیز در اوست، حتی عاشق که به وی باز می‌گردد:

گفتم که کرائی تو بدین زیبائی   گفتا خود را که من خودم یکتائی
هم عشقم و هم عاشقم و هم معشوق   هم آینه هم جمال هم بینائی

آیا بی‌آنکه وی را ببیند می‌میرد؟ قلب وی بارها کتاب عشق را ورق می‌زند و هرگز چون او صورتی که درخورعشق باشد نمی‌یابد بیماروار نزد طبیب می‌رود و دوا می‌جوید.

انسان آرزو می‌کند بداند که این درویش پیر از روی چه لبهای فناپذیری اسرار حق را خوانده است و از کدام گل، عطر آسمانی را استشمام کرده که گویی همچو آن مجسمه کندیاك وجود گل را احساس نموده است.

نام لیلی‌ها و زلیخاهای این شاعران صوفی را می‌توان در ردیف ماریها، امیلیاها؛ مادوناهای شاعران اروپا قرار داد. در ترانه‌ها و غزلهای آنان نغماتی

مانند نغمه‌های بئاتریس دانته و لورای پترارك آنتی گون شلی شنیده می‌شود.

ـ ترا در جهان واقع دیده‌ام یا رؤیای روح بیماری هستی؟ ـ مرا در جهان واقع دیده‌ای و من رؤیای روح بیمار توأم.

زندگانی زاهد، در عالم خیال و جهان واقع بدینگونه می‌گذرد بدینگونه که یك شاعر انگلیسی در نه قرن بعد و هزاران فرسنگ فاصله آن را پرستش روح در معبد جسم می‌خواند Soul,s Worship at The Temple of the Flesh.

راهب مسیحی در گرو ایمان و عمل است. آیا درویش نیز ایمان دارد؟

درویش چنان مقرب حضرت است که از عبادت نیز معاف می‌باشد.

در آن روزگار در شهر طوس؛ شیخ محترمی می‌زیست که مرشد و رفیق فردوسی بود و ابوسعید نیز خدمت او را درك کرد، این شیخ که بنام محمد معشوق معروف بود هرگز نماز نگزاردی با این حال در روز حشر نیکان را آرزو کنند که کاش خاك قدم معشوق بودیمی[۲۲]. این زاهدان که بدینگونه از زیر بار قیود دینی شانه خالی می‌کردند. در مردم حس احترامی که با بدگمانی آمیخته بود تلقین می‌کردند.

بوسعید با اعمال خود نشان داد که تقوی و تعصب عامه از زاهدان توقع بیشتری دارد. وی شاید در اعماق ضمیر خود به زنهای بیچاره‌ای که خاکستر بر فرق او می‌ریختند، حق می‌داد. بعدها نیز وقتی تحسین و ستایش مردم را جلب کرده بود، با لحن ندامت مردی که از زرق و ریا باز آمده است، از ستایشهائی که وی با همه تقوی، نمی‌توانست خود را درخور آن جلوه دهد، بدینگونه یاد می‌کرد.

آنانکه به نام نیك می‌خوانندم    احوال درون بد نمی‌دانندم
گر زانکه درون برون بگردانندم    شایسته آنم که بسوزانندم

ابوسعید رباعیاتی گفته بود. که در آنها از اوصاف خدا سخن رانده بود و صوفیان آنها را مانند دعا می‌خواندند. اگر آنان از معنائی که وی در آن اشعار قصد می‌کرد واقف می‌شدند از بیم به لرزه در می‌آمدند.

دو قرن قبل، مردم با تشریفات بسیار حلاج اولین صوفی را که اناالحق می‌گفت شکنجه کردند. اکنون به پابوس صوفی دیگری می‌آمدند که می‌گفت تا آدمی از خود برنیاید به خدا راه نمی‌جوید و تا وجود خود را انکار نکند وجود او

را تصدیق ننموده است.

معذلك در وحدت وجودی که آثار ابوسعید از آن مشحون است، آن اندازه تحقق و قطعیتی را که در اشعار گویندگان مابعد هست نمی‌توان یافت. از همین جهت او را باید شاعر بزرگی شمرد. علم که به اصطلاح آن روز شهود عرفانی نام داشت برای وی مانند اخلاف او، چیزی نبود که از جانب استاد تعلیم و تلقین شود و دارای ضرورت و قطعیتی باشد. این علم را او با اشك چشم و خون جگر تحصیل کرد. مقلد بزرگ او عمر خیام، ریاضی‌دان شاعر قدرت یقین را دارا شد اما چنان قدرتی در واقع از لحاظ شعر يك گونه ضعفی بیش نبود. چه قدرت یقین که تردید را برطرف می‌کند، عواطف و هیجانات روحانی را می‌کشد و می‌توان گفت رنج و مصائب انسانی کفن وحدت وجود می‌باشد.

او بیهوده خموشی و خونسردی نشان می‌داد:

ای دل چو فراقش رگ جان بگشودت     با کس منما جامهٔ خون‌آلودت
مینال چنانکه نشنوند آوازت     می‌سوز چنانکه بر نیاید دودت

اما علی‌رغم او آنچه از این آتشفشان که دل نام دارد برمی‌آید دود نیست شعلهٔ آتش است، بیهوده فریاد می‌کند:

تنها خموشی بزرگ است، باقی هر چه هست زبونی است.

Seul Le Silence est Grand, Tout Le Reste Est Faiblesse.

اما این فریاد نیز ضعف و زبونی است.

باری او نیز تنها خود را که او را بر اثر تخیلات و رؤیاهای عالی خویش از مردم جدا کرده است احساس می‌کند و مانند موسی در کلام وین‌یی شاعر فرانسوی فریاد می‌کند «خدایا، تو مرا تنها و توانا آفریده‌ای.»

O'Dieu Vous M'avez Fait Puissant Et Solitaire.

در این فریاد، ندامت و غروری دردناك و وحشت‌انگیز پنهان است «خدایا بیاری من آی، چه من تنها هستم»

O' Dieu Viens a mon Securs Car Je Suis Seule.

با فاقه و درد همنشینم کردی     بی‌خویش و تبار و بی‌قرینم کردی
این مرتبه مقربان در تست     آیا به چه خدمت این چنینم کردی

بیچارهٔ پریشان روزگاری که از این زندگی ستوه گشته و جز در عدم

نمی‌تواند آرام بجوید در سکوتی خیال‌انگیز به انتظار رحمت و غفران، شب زنده‌داری می‌کند:

خلقـان همـه خفته‌انـد و درهـا بسته یارب تو درِ لطف به من بگشائی

در آن ساعات ناتوانی و پشیمانی، هنگامی که روح از خطاهای خود خائف و از سرنوشت خویش هراسان گشته‌است با بیم و تشویر در پیرامن خود صدائی را جستجو می‌کند که فروغ امیدی بر دل وی بیفکند و مایهٔ قدرت و سکون وی گردد با ذوق و شور بی‌پایانی از خویشتن برمی‌آید و آواز ضمیر خویش را می‌نیوشد که وی را تسلی و امید می‌بخشد اما در آن طوفان اضطراب این صدا بقدری ضعیف است که به زحمت بگوش می‌رسد:

یارب ز گنـاه زشـت خود منفعلم وز فعـل بد و خوی بد خود خجلم
فیضی بدلـم ز عالـم قدس رسان تا پاك شود خیـال باطـل ز دلم[۴۲]

امیدبخش‌ترین فیض‌ها که رحمت ایزدی است به وی در می‌رسد:

دارم گنهـی ز قطـرهٔ باران بیش از شرم گنـه فکنـده‌ام سر در پیش
آواز آمـد که غم مخـور ایدرویش تو درخور خود کنی و ما درخور خویش

در انجیل هم قول تسلی‌بخشی به این لطف و شیرینی نیست! برای آنکه معلوم شود در اشعار بوسعید از اینگونه تعالیم مسیحی چه مطالبی وجود دارد باید این اشعار را با رباعیاتی که مقلد وی عمر خیام ریاضی‌دان نیشابوری سروده است مقایسه کرد.

شبی که خیام با اصحاب خود در فروغ مهتاب کنار جوئی نشسته بودو مست شراب و سماع بودند بادی شمع را کشت و سبو را ریخت و فرو شکست. شاعر خشم‌آلود، بر سبیل عتاب رباعی ذیل را خطاب به خداوند که عیش وی را منغص کرده بود سرود:

ابریـق می مرا شکستـی ربی بر من درِ عیش را ببستـی ربی
بر خاك بریختـی می ناب مرا خاکم بدهـن مگر تو مستـی ربی

شاعر تازه از گفتن این عبارات کفرآمیز فارغ گشته بود، که در آینه نگریست چهره خود را سیاه دید فریاد برآورد:

ناکرده گنـاه در جهـان کیست بگو وآنکس که گنه نکرد چون زیست بگو
من بد کنم و تو بد مکافـات دهی پس فرق میان من و تو چیست بگو

باری ابوسعید، سرانجام، به همان امیدی که ابن سینا را بدان می‌نکوهید تکیه کرد.

این دو مرد که با یکدیگر آشنا بوده‌اند یـا لامحاله افسانه‌هـا آن دو را آشنائی داده‌اند روزی در خانه دوستی از یکدیگر دیدار کردند هنگام خروج از هر کدام پرسیدند که درباره‌دیگری چه می‌اندیشد؟ ابن سینا گفت آنچه من می‌دانم او می‌بیند این روایت بخوبی فاصله‌ای را که بین علم و عرفان وجود دارد تخمین می‌کند نه فقط داننده را از بیننده برتر نمی‌نهد بلکه علم را در مقابل شهود ناچیز می‌شمرد. از آنجا که علم ما را به خود مشغول می‌دارد و بیش از اندازه دربارهٔ ما و دنیای محدود ما حرف می‌زند خیلی زود مردم صاحبدل را ملول می‌کند.

علـم کز تو ترا بنستاند جهـل از آن علـم به بود صد بار

درویش در زیر خرقهٔ پشمین این نکته را بهتر از طبیب، با همه حکمت و تعالیم ارسطو، می‌داند که هر چه انسان از راز دنیا بیشتر بداند از راز حق کمتر درك می‌کند. از بوسعید پرسیدند درویشی چیست گفت آنکه هرچه در سر داری بنهی و هر چه در کف داری بدهی و هرچه بر تو آید از آن نجهی[۲۲]

- خدا را کجا باید جست؟

- کجاش جستی که نیافتی

## ۱۴

«خود را تسلی ده اگر مرا نیافته بودی هرگز جستجو نمی‌کردی ۲» در طی گفت و شنود ابدی که از آغاز آفرینش انسان همواره میان زمین و آسمان در جریان بوده است کدام نسیم طنین این صدا را که پروردگار در وحشت شب بگوش پاسکال فرو خوانده بود بدین سوی دریای خزر آورد؟

## یادداشتها

۱. غالب مورخین و تذکره‌نویسان اولین شعر فارسی را به بهرام گور پادشاه ساسانی نسبت داده‌اند. شعری که از وی روایت کرده‌اند و به اختلاف نقل نموده‌اند این است:

منم آن شیردمان و منم آن ببر یله　　نام من بهرام گور و کنیتم بوجبله

دولتشاه که از دلارام چنگی محبوبه او نام می‌برد گفته است مصراع ثانی را وی در جواب بهرام و بدین شکل سروده: نام بهرام ترا و پدرت بوجبله. و اضافه می‌کند که: هر سخنی که از بهرام واقع شدی دلارام مناسب آن جوابی‌گفتی. قبل از دولتشاه این روایت را ثعالبی در غرر اخبار ملوك الفرس، و عوفی در لباب‌الالباب «ج ۱، ص ۱۹» نقل کرده‌اند. ابن خردادبه نیز در المسالك و الممالك آن را بدین شکل آورده: منم شیر شلنبه و منم ببر تله «طبع لیدن، ص ۱۱۸» عجب آنکه عوفی‌ازدیوان عربی بهرام نیز یادکرده‌است‌و ادعا می‌کند که در کتابخانهٔ بازارچهٔ سر پل بخارا آن‌را دیده است و مسعودی‌نیز در مروج‌الذهب (ج ۱، ص ۱۲۶) گوید بهرام شعرعربی‌و فارسی‌زیاد دارد که به جهت ایجاز از ذکر آنها صرفنظر می‌کنیم. این روایت که نظائر آن را دربارهٔ کیخسرو (تاریخ قم، ص ۷۹) و اردشیر بابکان «همانجا ص ۷۷» و همای چهرآزاد (مجمل‌التواریخ) نقل و به آنها سخنانی نسبت داده‌اند که بعضی آنها را اشعار فهلوی می‌دانند، اصلی ندارد اما لااقل وجود شعر را در آن عصر مسلم می‌کند. وجود رامشگران و موسیقی‌شناسانی مانند باربد و نکیسا در دربار ساسانی و ترجمهٔ منظوم ایلیاد همر که الیان مورخ از آن یاد می‌کند و عنوان سرودهای خسروانی و گاتاهای زرتشت که مؤلف نیز بدانها اشاره کرده قرائنی است که نشان می‌دهد، خیلی قبل‌از بهرام شعرفارسی وجود داشته است که بر اثر تصاریف ایام‌چیز قابلی از آن باقی نمانده است «ر.ك: شعر در ایران، ملك‌الشعراء بهار سال پنجم مجله مهر. تذکره دولتشاه، چاپ لیدن ـ لباب‌الالباب عوفی. مثنوی و مثنوی گویان، محمدعلی تربیت مجله مهر قدیمترین شعر فارسی ـ محمد قزوینی ـ مجله کاوه».

۲. گاتا مهمترین اجزای اوستا می‌باشد و تقریباً بالغ بر ۵۵۶۰ کلمه دارد. لغات و ترکیبات آن نسبت به اجزای دیگر اوستا کهنه‌تر بنظر می‌رسد و به جهات عدیده محققان آن را از سخنان خود زرتشت می‌شمرند. ظاهراً در این کتاب سابقاً نظم و نثر بهم آمیخته بوده و اکنون بر اثر فقدان قسمتهای منثور و اختلال روابط و اجزای موجود فهم آنها قدری دشوار گشته است. باری گاثه‌ها را می‌توان قدیمترین اثر منظوم زبان ایران دانست.

۳. این داستان را عوفی و پس از وی هدایت نقل کرده‌اند (لباب‌الالباب، ج ۱، ص ۲۱ ـ مجمع‌الفصحا، ج ۱، ص ۶۴) اما سبك و شیوهٔ این قصیده بوی تازگی دارد و همین امر صحت این انتساب را مورد تردید قرار می‌دهد. از خاورشناسان هرمان اته و پاول هرن این روایت را تأیید کرده‌اند و پاول هرن می‌گوید: بعضی، این حکایت را بدون لزوم مجعول دانند اما ادوارد برون این داستان را رد می‌کند و دلایل متین می‌آورد. بعضی نیز اولین شعر بعد از اسلام را به ابوحفص حکیم بن احوص سغدی نسبت داده‌اند (المعجم، ص ۱۷۰ ـ ۱۷۱، چاپ بیروت) اما اگر تاریخی که برای زندگانی وی نقل کرده‌اند صحیح باشد وی نمی‌تواند اولین شاعر ایران باشد از جمله

قدیمترین نمونه‌های شعرفارسی بعد از اسلام یکی ترانه ابن مفرغ می‌باشد که در طبری و اغانی و تاریخ سیستان نقل شده:

آبست و نبیذ است ـ عصارات زبیب است ـ سمیه روسپیذ است. دیگر ترانه‌ای که کودکان بلخ برای اسدبن عبدالله‌القسری هنگامیکه ازختلان گریخته بود می‌خواندند و طبری در ضمن حوادث سال ۱۰۸ از آن یاد کرده. ازختلان آمدیه ـ برو تباه آمدیه ـ بیدل فراز آمدیه (چاپ لیدن، ص ۴۹۴) نیز سرود کرکوی و ترانه‌های خسروانی و ابیات محمد وصیف سگزی و محمدبن مخلد و بسام کورد خارجی را فعلاً می‌توان قدیمترین برگه‌های شعر فارسی بعد از اسلام دانست.

۴. مؤلف اشتباه کرده به اتفاق مورخین مانند طبری و حمزه و بیرونی سامان خداة نیای بزرگ این سلاله از زرتشتیهای بلخ بوده و نسب او به اختلاف وسائط به بهرام چوبینه می‌رسید.

۵. در تذکرةالشعراء دولتشاه (چاپ لیدن، ص ۳۰) این حکایت را که صحت آن مسلم نیست نقل و به امیرعبدالله‌ابن طاهر نسب داده. فیروز: اشعار او از قبلهٔ دزدیده خوشتر است و از نور در دیده پسندیده‌تر» لباب‌الالباب، ج ۲، ص ۲، چاپ لیدن.

۶. Hotel de Rambouillet مجمعی از ظرفا و صاحبان ذوق‌که در خانه مارکیز دو رامبویه در پاریس تشکیل می‌شد و تأثیر مفیدی در ادبیات آن زمان بخشید.

۷. Mascarille در کمدیهای قرن ۱۷ و ۱۸ مظهر و نمونه نوکر موذی و محیل می‌باشد.

۸. Corneille متوفی در ۱۶۸۴ از شعرا و نویسندگان مشهور فرانسه است که قهرمانهای او مظهر غیرت و وظیفه‌شناسی بشمار می‌رود و از آثار او لوسید و هراس و سینا بسیار معروف می‌باشد.

۹ و ۱۰. بنا بقول ثعالبی اول کسی که بخارا را هجوکرد ابوالطیب‌الطاهری بود و شاعران دیگر مانند ابومنصور الخزرجی و ابوعلی الساجی و حسن ابن علی‌المروروذی از او تقلید کرده‌اند از آنجمله است از ابواحمد ابن ابی‌بکر:

لوالفرس العتیق اتی بخاری — لصار بطبعه فیها حماراً
ولم تر مثلها عینی کنیفا — تبواه امیرالشرق دارا

(یتیمةالدهر، چاپ مصر ۱۹۳۴، جزء رابع، ص ۶۷)

۱۱. از ابومنصور العبدوی:

اذا ما بلادالله طاب نسیمها — وفاحت لدی‌الاسحار ریح‌البنفسج
رأیت بخاری جیفةالارض کلها — کانك منها قاعد وسط مخرج
فیارب اصلح اهلها و انف نتنها — والا فعنها رب حول و فرج

مؤلف در متن دو بیت اخیر این قطعه را ترجمه نکرده بود اینجا جهت مزید فایده آورده شد. یتیمه ثعالبی (جزء رابع، ص ۶۸)

۱۲. مؤلف ظاهراً تلوینی خوانده و Coloree ترجمه کرده اما صحیح همان است که در فوق نقل شده است. بعضی مضامین متن هم از رودکی، نیست.

۱۳. Pindare بزرگترین شاعر غزلسرای یونان پنج قرن از میلاد بود. غزلهای او از لطف و زیبائی آکنده است و در عین حال از تعقید و ابهام خالی نیست. قصایدی که در مدح قهرمانان بازیهای بزرگ سروده و بنام Epics معروف است شهرت تمام دارد. وفاتش بسال ۴۴۱ قبل از میلاد اتفاق افتاد.

۱۴. Goethe شاعر و نویسندهٔ معروف آلمان بوداز آثار او فائوست ـ هرمان و دورته ـ ایفی گنی در

تورید را می‌توان نام برد دیوان شرق و غرب او حاکی از روابط معنوی او با ادبیات ایران می‌باشد. این دیوان به دوازده قسمت که هر کدام عنوان و نام فارسی دارند تقسیم شده. مغنی‌نامه، عشق‌نامه، تفکیرنامه، رنج‌نامه، حکمت‌نامه، تیمورنامه، زلیخانامه، مثل‌نامه، پارسی‌نامه، خلدنامه، ساقی‌نامه، وفات او به سال ۱۸۳۲ اتفاق افتاد.

۱۵. این ابیات از قصیدهٔ مصنوعی است که ممدوح آن بونصر محمد از حکمداران آذربایجان است و ظاهراً از اشعار قطران تبریزی است که سهواً در دیوان رودکی وارد شده در ذیل این مؤلف ابیات دیگری از قصیده معروف: من آن کشیدم و آن دیدم از غم هجران، که قطعاً از قطران است به رودکی نسبت داده که در ترجمه حذف شد. اشعار دیگر هم از قطران در متن هست.

۱۶. این رباعی را به باخزری و رفیع لبنانی نیز نسبت کرده‌اند.

۱۷. Horace : شاعر رومی مؤلف قصائد واهاجی و فن شعر متوفی ۶۴ قبل از میلاد.

18. (Carpe Diem)

19. For the days of our youth are the days of our Glory

۲۰. Villon فرانسوا‌یُو به سال ۱۴۳۱ در پاریس متولد گشت. زندگانی آشفته‌ای داشت چند بار پای دار رفت. و در آخر ناپدید شد از آثار او Le grand testamant و نیز Le petit testament می‌باشد و وفاتش در حدود ۱۴۸۹ اتفاق افتاد.

۲۱. A. Musset آلفرد دوموسه شاعر فرانسوی به سال ۱۸۱۰ در پاریس متولد شد اشعار وی لطیف و مؤثر است چون در عشق تلخی و ناکامی دید در جوانی به فساد و باده‌گساری در افتاد از آثار او یکی کتاب اعترافات یکی از ابناء زمان و یکی حکایات اسپانیائی و ایتالیائی را می‌توان نام برد. وفاتش به سال ۱۸۷۵ اتفاق افتاد.

۲۲. لرد بایرون Byron شاعر معروف انگلیسی به سال ۱۷۸۸ در لندن متولد شد وی از بزرگترین شاعران انگلستان بشمار می‌رود از آثار وی دون ژوان و چایلد هارولد معروف است به سال ۱۸۲۴ هنگام محاصره می‌سولونقی در یونان وفات یافت.

۲۳. اشاره به یکی از قصه‌های Edgar poe نویسندهٔ امریکائی مؤلف قصه‌های عجیب و تیمور لنگ می‌باشد (۱۸۰۹ـ۱۸۴۹).

24. With a tear in his eyes and a smile on his Lips.

۲۵. مؤلف در اینجا خبازی را با Doteur boulanger از اشخاص معروف تأتر مولیر مقایسه می‌کند و از فرزند او که نیز پزشک بوده ذکری می‌نماید این مطالب را که ظاهراً مأخذی ندارد گویا فقط از این عبارت کتاب لباب‌الالباب استنباط کرده باشد... خبازی نیشابوری به فضل و هنر نان خبازی پخته و در فضل را به معیار هنر سفته (ج ۲، ص ۲۷)! در ترجمه این مطلب حذف شد.

۲۶. Dante شاعر ایتالیائی گویندهٔ کمدی الهی به سال ۱۲۶۵ در فلورانس متولد و در ۱۳۲۱ وفات یافت. Virgile شاعر رومی مؤلف انه‌ئید معاصر اکتاو اگوست متوفی در ۱۹ قبل از میلاد. دانته به راهنمائی روح وی، دوزخ را سیر می‌کند و هرجا چیزی تازه می‌یابد او را متوقف می‌سازد و از او سؤال می‌نماید.

۲۷. Hugues Capet مؤسس سلسلهٔ کاپسین، سومین سلسله پادشاهان فرانسه (به سال ۹۸ میلادی

۲۸. Chansons de geste عبارت از اشعاری است که در توصیف اعمال قهرمانان می‌سـ مشهورترین آنها شانسون دو رولان است. Chanson de Roland.

۲۹. کاتول Catulle شاعر رومی بود. در ۸۷ سال قبل از میلاد متولدشد و در سال ۴۷ بعد از میلاد وفات یافت. اشعار او زیبا و از پیرایهٔ تکلف عاری است.

۳۰. رابرت برونینگ Browning شاعر معروف انگلیسی «۱۸۱۲ـ۱۸۸۹».

31. How bad! how sad! How mad,
But oh! How sweet it was

۳۲. مقصود ابوالطیب الطاهری است که از احفاد طاهریان بود و نام و نسب او حنانکه ثعالبی گفته طاهر بن محمدبن عبدالله بن طاهر می‌باشد. طاهریان به تصدیق مورخین، ایرانی و از اهل بوشنج (پوشنگ) خراسان بوده‌اند و مؤلف در نسبت عربی که برای این شاعر قائل شده اشتباه کرده است. گوینده این اشعار به قول ثعالبی از شعرای اهل خراسان بشمار می‌رفته و لکن اشعار او غالباً هزل و هجو بوده. وی در بخارا می‌زیست و با آنکه در خدمت آل سامان بود نسبت به انها با دیدهٔ رشك و کینه می‌نگریست و وزرا و امرای آنان را هجو می‌کرد. به قول ثعالبی اولین کسی که بخارا مرکز امارت سامانیان را نکوهید او بود و وی بر اثر بغض و نفرت شدیدی که نسبت به ال سامان داشت زوال ملك و حکومت آن خاندان را آرزو می‌کرد. قطعهٔ فوق که مؤلف فقط ترجمه‌ای از ان را در متن آورده بود شاهد این مدعاست. ترجمهٔ احوال و نمونهٔ اشعار این‌شاعر در **یتیمةالدهر** ثعالبی (جزء رابع) ذکر شده.

۳۳. ابومنصور عمارة بن محمدالمروزی از شاعران معروف اواخر قرن چهارم بوده. از حکایتی که در **اسرارالتوحید** و حکایت دیگری که در **مجمع‌الانساب** شبانکاره نقل شده و از مرثیه‌ای که عوفی در قتل اسمعیل منتصر سامانی از وی روایت کرده می‌توان استنباط کرد که وفات وی باید بعد از ۳۹۵ واقع شده باشد. در مآخذ معدودی که راجع به این شاعر هست هیچ جا عنوان منجم برای وی دیده نشده‌است شاید از این عبارت عوفی مؤلف چنین استنباط کرده باشد «عماره که در عمارت بناء ثناء مهندسی استاد بود» (مآخذ عوفی ج ۲، ص ۲۴ اسرارالتوحید، چاپ پطرزبورغ، ص ۳۵. **بهارستان**، چاپ وین، ص ۸۴. **مجمع**، ج ۱، ص ۳۵۰. مجله شرق سال ۱، شماره ۱.

۳۴. فرانسوا پترارك شاعر معروف ایتالیائی از طلایه‌داران ادبیات رنسانس است. عشق شدید وی به Laure که با ناکامی مقرون بود، عمق و جاذبهٔ خاصی به غزلهای او داد. بر اثر سرودن **منظومهٔ افریقا** مجلس سنا تاج افتخار به او داد. تولدش در ۱۳۰۴ و وفاتش در ۱۳۷۴ میلادی بود.

۳۵. بحث در باب قدم و حدوث قرآن از اواخر عهد بنی امیه ظاهر شد در زمان هشام اولین بار جعد بن درهم برخلاف رأی اهل حدیث و سنت به مخلوق بودن قرآن رأی داد و مقتول شد این رأی را بعدها معتزله قبول کردند و مأمون که تحت نفوذ مصاحبینی مانند نظام و ابوهذیل علاف به این مذهب تمایل یافته بود این رأی را اختیار کرد و در سال ۲۱۸ حکم کرد از قضات و شهود کسانی که قرآن را مخلوق نمی‌دانند معزول گردند و شهادتشان مسموع نشود و این حکم که محنه نام دارد منتهی به تفتیش و تحقیق عقاید شد و مخالفان را به زجر و آزار کشید و مخصوصاً امام احمدبن حنبل مروزی متوفی به سال ۲۴۱ در این قضیه زجر و اهانت دید. بعد از مأمون، معتصم و پسر وی واثق نیز روش محنه را تعقیب کردند و احمد حنبل در زمان معتصم تازیانه خورد و به زندان افتاد گویند در ۲۳۱ وقتی عمال خلیفه اسرای مسلمان را با دادن فدیه از رومیان می‌گرفتند نمایندهٔ قاضی‌القضاة برای محنه و تفتیش عقیدهٔ اسرا رفت و فقط آنها را که به مخلوق بودن قرآن معتقد بودند از اسارت می‌خرید و آزاد می‌کرد و بنا به روایت مسعودی در **التنبیه والاشراف** (ص ۱۹۱)

جماعتی از مسلمانان زیر بار تکلیف نمایندهٔ قاضی‌القضاة نرفتند و به بلاد ترسایان بازگشتند. متوکل خلیفه قضیهٔ محنه را موقوف کرد و امام حنبل را محترم داشت. رفته رفته در دورهٔ خلافت او معتزله ضعیف شدند و از تعلیم و انتشار عقاید آنان جلوگیری شد.

۳۶. قول نویسنده ناشی از عدم اطلاع بنظر می‌رسد و با وجود تلخیصی که در تقریر آن بعمل آمد نزد خوانندهٔ ایرانی البته مقبول نیست و احتیاجی هم به رد کردن ندارد.

۳۷. مقصود ابوعبدالله حسین بن ابراهیم طبری ناتلی است که در آثارالباقیه ابوریحان نیز ذکر شده و عقیدهٔ او را در باب حد عمر طبیعی مورد تردید قرار داده است. وی در بخارا مدتی میهمان پدر فیلسوف بود.

۳۸. ابن خلکان این قطعه را از قول کمال‌الدین بن یونس نقل کرده اما فاضل اشکوری در محبوب‌القلوب به جای فی‌السجن، بالحبس ضبط کرده و مراد از حبس را احتباس شکم که عارضه قولنج باشد می‌داند.

۳۹. Hartmann فیلسوف آلمانی مؤلف فلسفه لاشعور Philosophie des unbewusstsein و علم‌النفس جدید Die Moderne Psychologie که در عالم معرفت غوغایی برانگیخت بدبینی هارتمان برخلاف بدبینی شوپنهاور برای رهایی از خودپرستی است که مانع ترقی می‌باشد.

۴۰. در مجمع‌الفصحا، ج ۱، ص ۲۱۳ به امیرخسرو دهلوی منسوب شده‌است.

۴۱. در مناجات نامه خواجه عبدالله انصاری نیز آمده.

۴۲. عین‌القضاة همدانی در بعضی از رسایل خود نوشته است که محمد معشوق نماز نکردی از خواجه محمد حمویه و از خواجه احمد غزالی رضی‌الله تعالی عنهم شنیده شد که روز قیامت صوفیان راهمه این تمنی بود که کاشکی خاکی بودندی که روزی محمد معشوق قدم بر آن خاک نهاده بودی (نفحات‌الانس جامی) تاریخ گزیده این محمد معشوق را از کسانی ذکر می‌کند که از زمانشان خبر ندارد (ص ۷۹۵) اما از حکایتی که در اسرارالتوحید راجع به ملاقات ابوسعید با وی نقل شده (ص ۶۸) و از دیباچه شاهنامه که او را معاصر فردوسی خوانده زمان این عارف به تقریب معلوم می‌شود (مراجعه شود به سال دوم مهر مقاله سعید نفیسی).

۴۳. غالب رباعیاتی که مؤلف در این فصل به ابوسعید نسبت داده در تذکره‌ها و سفینه‌ها به شاعران دیگر نیز منسوب است. به حکم دلایل و شواهد بسیار ابوسعید با آنکه حتی در ایام حیات به شاعری شهرت داشته‌است از خود شعر زیادی ندارد در احوال و سخنان شیخ ابوسعید طبع ژوکوسکی پطروگراد ۱۸۹۹، که ظاهراً قدیمترین منبع تحقیق در این باب می‌باشد عبارتی است که نیکلسون چنین خوانده ما هرگز شعر نگفته‌ایم و در آنجا از وی نقل کرده‌اند که هر چه بر زبان ما رفته از گفتهٔ عزیزان است در اسرارالتوحید نیز می‌گوید که شیخ جز این بیت که در نیشابور بر پشت رقعه حمزة‌التراب نوشت:

گر تو خاکی خاک ترا خاک شدم　　چون خاک ترا خاک شدم پاک شدم

نسروده و به تصریح می‌گوید که او را پروای تفکر در بیت نبودی در همه عمر او الا این یك بیت که پشت رقعه حمزه نوشته است با این حال هم از قدیم رباعیات زیاد به وی نسبت داده‌اند هرمان اته که ۹۲ رباعی از وی جمع کرده‌است می‌گوید که شیخ ابوسعید را نه فقط باید استاد مسلّم شعر صوفیانه شمرد بلکه صرفنظر از رودکی و معاصرانش او را بایستی مؤسس یا مجدد نوع رباعی در شعر فارسی دانست (ادبیات فارسی مجموعه اساس فقه‌اللغة ایران، ج ۲، صفحه ۲۷۳) عجب

آنکه در بعضی مجموعه‌های متأخر شمارهٔ رباعیاتی که به وی نسبت داده‌اند بر ششصد بالغ می‌گردد به عقیدهٔ نیکلسون جای تردید است که ابوسعید گویندهٔ این اشعار باشد بلکه می‌توان مطمئن بود که اکثر آنها از وی نیست حتی وی نیز آنها را نقل نکرده است؛ خلاصهٔ این اشعار مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند که بوسیله عده زیادی از شعرایی که در قرون مختلف ظهور کرده‌اند و همواره فکر تصوف را بیان کرده‌اند سروده شده است (نیکلسون در کتاب مطالعات در باب تصوف اسلامی، صفحه ۴۸) با توجه و عنایتی که مؤلف اسرارالتوحید به جمع و ضبط احوال و اقوال ابوسعید داشته بعید می‌نماید که از ذکر رباعیات او عمداً خودداری کرده باشد و این قبیل رباعیاتی که دربارهٔ درد پا و درد گوش و درد دندان معشوق و یا جهت دفع مار و عقرب و چشم بد گفته شده مشکل می‌توان قبول کرد که گفته چنین عارف بزرگی باشد.

۴۴. اسرارالتوحید، چاپ تهران، صفحه ۲۳۸.

45. Mystere de Jesus

# نهج‌البلاغه و شریف‌رضی

آنجا که ندای عدالت انسانی از دهان انسان الهی مجال انعکاس بیابد هیچ تعبیری بهتر از آنچه در نهج‌البلاغه هست نمی‌تواند یافت. اینکه بعضی شارحان این سخنان را در عین حال فروتر از کلام خدا و برتر از کلام انسانی خوانده‌اند ـ و شك نیست که کلام رسول حدیث دیگر است ـ از آن روست که این سخن به هر حال انسانی‌ترین کلام است از گفتهٔ کسی که به حکم مرتبهٔ ولایت نزد اهل عرفان انسان الهی محسوب است.

اما این انسان الهی که اینهمه از ترك دنیا و از زهد و پرهیز سخن می‌گوید نجات و فلاح واقعی انسانی را تنها در آن نمی‌داند که جمعی در خلوت انزوا دور از دیدهٔ خلق به مجرد عبادت قیام نمایند و اجازه دهند تا جمعی دیگر با طغیان صریح بر ضد آنچه حکم الهی و عدالت انسانی آن را اقتضا دارد دنیا را از فتنه و بیداد پر کنند. از اینرو در عین آنکه حداکثر زهد و پارسایی را از پیروان و هواخواهان خویش مطالبه می‌کند آنها را به سعی و مجاهدهٔ در تحقق عدالت انسانی هم دعوت می‌نماید و حق آن است که تا انسان در عرصهٔ کار و مجاهده قدم ننهد قدرت پرهیز و قوت پارسایی او در معرض امتحان درنمی‌آید و همه کس تا وقتی در عزلت و انزوا بسر می‌برد می‌تواند خود را از حطام دنیا مُعْرِض و از تجاوز به حق خلق مصون بپندارد اما تا آنگاه که فرصت اشتغال به امور دنیوی که تجاوز به حق دیگران را در حیطهٔ قدرت وی قرار می‌دهد برایش پیش نیاید

قوت پرهیز وی معلوم نمی‌شود.

اینجاست که انسان الهی سعی در تأمین عدالت انسانی را نشانه‌ای از زهد واقعی می‌یابد و زندگی خود را سرمشقی می‌سازد که در آن اشتغال به صلح و جنگ و استغراق در لوازم امارت و حکومت وی را نه از التزام زهد و عبادت خویش مانع می‌آید نه از دقت فوق‌العاده در اجرای عدالت انسانی و اجتماعی بازمی‌دارد. همین احساس تعهد در اجرای عدالت انسانی است که انسان الهی را وامی‌دارد تا اصحاب و عمّال خود را از هر آنچه شایعهٔ اندك تعدی در آن هست منع نماید و رعایت زهد و تقوای واقعی را در آنچه می‌گویند و در آنچه نمی‌گویند از آنها به جدّ مطالبه کند.

چنانکه از عثمان‌بن‌حُنَیف انصاری(۱) عامل بصره بازخواست می‌کند که چرا باید برخلاف شیوهٔ امام خویش در شهری که فقیران از احسان اغنیا محروم می‌مانند دعوت توانگران را اجابت نماید و از خوان نوال آنها تمتع جوید. بر شریح‌بن‌هانی قاضی کوفه عتاب می‌کند(۲) که در حوزهٔ عمل خویش خانه‌ای را به‌بهای هشتاد دینار خریده است و از کجا که بهای آن از مال غیر نباشد؟ در مکتوب فرمان گونه‌ای که برای مالك‌اشتر نخعی در مأموریتش به ولایت مصر می‌نویسد به وی یادآوری می‌کند-که باید دل را از لطف و رفق در حق خلق بیاکند و خاطرنشانش می‌سازد که از اهل آن ولایت آنها که در دین با تو برادر نباشند باری در خلقت با تو همانندی دارند از لغزشهاشان تا ممکن است باید بگذری و به هر حال آنها و دیگران را نباید طعمهٔ خویش تلقی کنی.(۳)

با آنکه این انسان الهی تن دادن به هرگونه ظلم و مذلت را در حکم مرگ می‌داند و اُباةضیم را که فرزند وی حسین(ع) در عصر خویش سرسلسلهٔ واقعی آنها محسوب شد سرمشق کمال اخلاق انسانی فرا می‌نماید باز در آنچه مربوط به معاملهٔ با خصم است عفو را از خشونت بهتر می‌داند و حتی در وصیتی که در باب قاتل خویش ـ عبدالرحمن‌بن ملجم مرادی ـ می‌کند، این حق را برای خود نگه می‌دارد که اگر از ضربهٔ وی جان بدر برد وی را هم اگر بخواهد عفو کند و این عفو را برای خود مایهٔ قربت نشان دهد.(۴)

پیداست که انسان الهی، آنجا هم که خود را به جنگ با خصمان ناچار می‌یابد، در آنها به چشم کسانی می‌نگرد که عصیان آنها حکم الهی و عدالت

انسانی را تهدید می‌کند از اینرو میل و هویٰ را در این مخاصمات اجازهٔ دخول نمی‌دهد و قصهٔ او با خصم در مثنوی (۳۷۲۱/۱) که در روایت غزالی و سید محقق ترمذی نیز هست اگر هم سند قابل اعتمادی ندارد و محتمل است آن را از قصهٔ کشف عورت عمروعاص یا بُسربن ارطاة(۵) در جنگ با وی برساخته باشند، توجه انسان الهی را به اخلاص عمل که در سراسر احوال او همه جا انعکاس دارد، نشان می‌دهد و نشان اهل خدا را که به تصریح خود او در امر دنیا به باطن و آجل می‌نگرند به ظاهر و عاجل آن توجه ندارند در احوال خود وی بارز می‌نماید و اینهمه ندای انسان الهی است که از نهج‌البلاغه برمی‌آید و منادی عدالت انسانی است.

این کتاب عظیم پرمایهٔ بلندآوازهٔ نهج‌البلاغه که مجموعه‌ای گزیده از خطبه‌ها، نامه‌ها، گفت‌وشنودها، اندرزها، مواعظ و حکم منسوب به مولای مؤمنان را دربر دارد علاوه بر عجایب بلاغت و غرایب فصاحت و لطایف اسرار دینی و دنیوی که جامع بزرگوار کتاب در ضمن فواید عدیدهٔ آن از آنها یاد می‌کند متضمن اشارات دقیق و پرنکته‌ای هم در مباحث عدل و توحید و زهد و کشف که لطایف کلامی و عرفانی را شامل است نیز هست. بعلاوه در آنچه به حوادث عصر حیات و دوران امارت امام مربوط است نیز اشارات جالبی دارد که بر بعضی رویدادهای مهم تاریخ اسلام مثل حادثهٔ یوم‌الدار، واقعهٔ جمل، و کشمکشهای صفین و نهروان روشنیهای قابل ملاحظه می‌افکند و در همهٔ این مباحث آنچه را مستند عقاید و حاصل روایات شیعه است بنحو بارزی توجیه و تقریر می‌نماید.

از اینرو سعی «جامع» پرمایهٔ آن که با تدوین و انتخاب این مجموعه، قسمت عمدهٔ این خطبه‌ها و مکاتیب و مواعظ را، از منابعی که اصل بعضی از آنها امروز دیگر در دست یا در دسترس نیست، از دستبرد ایام در امان نگهداشته است برای تمام کسانی که از لطایف این کتاب فزونمایه تمتع می‌برند و آن را به قول جامع نمونهٔ علم الهی و مشتمل بر رایحه‌ای از کلام نبوی می‌یابند مایهٔ تقدیر است و با آنکه در دیباچهٔ مجموعه جامع نام خود را ذکر نمی‌کند از اشارتهایی که در آنجا و در سایر اجزای کتاب به سایر تألیفات خویش می‌کند پیداست که جامع کتاب شریف‌رضی (وفات ۴۰۶) است و هر چند معدودی منابع آن را به برادر وی سید مرتضی (وفات ۴۳۶) منسوب داشته‌اند در اینکه جامع نهج‌البلاغه را باید

شریف‌رضی دانست نه سید مرتضی امروز تقریباً جای هیچ تردیدی نیست.

چنانکه هر چند بعضی از قدمای نویسندگان سنی مثل ابومنصور ثعالبی (وفات ۴۲۹) مؤلف **یتیمةالدهر**، و خطیب بغدادی (وفات ۴۶۳) مؤلف **تاریخ بغداد**، و ابوالحسن باخرزی (وفات ۴۶۷) مؤلف **دُمیةالقصر** که دربارهٔ شریف‌رضی و برادرش سید مرتضی سخن گفته‌اند در ضمن احوال هیچ‌یك از آنها ذکری از این کتاب نکرده‌اند اینکه نجاشی (وفات حدود ۴۵۰) مؤلف معروف **اسماءالرجال** شیعه که خود با سید مرتضی معاصر و مربوط بوده است آن را صریحاً منسوب به شریف‌رضی می‌دارد در رد شبههٔ انتساب آن به سید مرتضی کفایت دارد.

درست است که مدتها بعد ظاهراً برای اولین بار، وقتی ابن‌خلکان (وفات ۶۸۱) شبهه در اسناد کتاب را بین شریف‌رضی و برادرش سید مرتضی مطرح می‌کند(۶) به‌احتمال قوی بطور ضمنی می‌خواهد این معنی را مؤیدی برای اظهار شبهه در اسناد اصل کلام به امام علیه‌السلام نماید و هرچند بعد از وی نیز کسانی مانند صفدی (وفات ۷۶۴) در **الوافی بالوفیات**، و یافعی (وفات ۷۶۸) در **مرآةالجنان** نیز ظاهراً همان قول وی را اخذ و تکرار کرده‌اند شبههٔ آنها ظاهراً قابل ملاحظه نیست. نه فقط مجرد این نکته که ابن ابی‌الحدید (وفات ۶۵۵) شارح معتزلی و فوق‌العاده دقیق و قابل اعتماد آن جمع و تدوین کتاب را به شریف‌رضی منسوب می‌دارد و ادنی احتمالی در باب انتساب آن به سید مرتضی اظهار نمی‌کند، نشان می‌دهد که شبههٔ ابن‌خلکان در این باب سابقه‌ای ندارد بلکه وی با ردّ دعوی کسانی که در اسناد اصل خطبه‌ها به حضرت تردید کرده‌اند، در واقع آنچه را بعدها اصل و منشأ شبههٔ ابن‌خلکان در این باب شده است بی‌ارج و نادرست نشان می‌دهد.(۷)

بعلاوه توافق و تواتری که در روایات و مآخذ شیعه مثل **معالم** ابن‌شهر آشوب و **عمدةالطالب** ابن ابی‌عنبه و **لؤ لوتی‌البحرین** بحرانی در اسناد جمع و تدوین کتاب به سید رضی هست آن اندازه حجیّت و اعتبار دارد که در مقابل آن اقوال کسانی مانند حاجی خلیفه و مؤلف **شذرات‌الذهب** و فرید وجدی قابل ملاحظه نباشد خاصه که هم جامع نهج‌البلاغه در بعضی مواضع آن از کتاب **خصائص‌الائمه** و **مجازات‌النبویه** که تألیف شریف‌رضی است بعنوان آثار

خویش یاد می‌کند و هم شریف‌رضی در **مجازات‌النبویه** و همچنین در **حقایق‌التأویل** که دو اثر دیگر او است به نهج‌البلاغه بعنوان اثری که خود وی جمع و تدوین کرده است اشارت دارد.

به هر حال انتساب جمع و تدوین کتاب به شریف‌رضی از آنرو که بیش از برادر مهتر خویش سید مرتضی در ادب و بلاغت شهرت و توغل داشته است اقوی و اظهر می‌نماید مخصوصاً که نسج بیان جامع در دیباچه با طراز متن چنان تجانس و قرابت دارد که جز فرض قریحهٔ ادبی فوق‌العاده‌ای در فنون بلاغت هیچ‌چیز این شباهت را نمی‌تواند توجیه کند و قوت قریحهٔ ادبی در شریف‌رضی که وی را اشعر قریش خوانده‌اند(۸) و همچنین استغراق وی در لغت و بلاغت که جامع نهج‌البلاغه هم آن را متضمن غرایب این معنی می‌خواند اسناد جمع و تدوین کتاب را به وی محتملتر می‌سازد تا به سید مرتضی که هر چند وی نیز علاوه بر سایر جهات علمی از لحاظ شعر و ادب هم شهرت قابل ملاحظه‌ای دارد لیکن بیشتر به فقه و فتویٰ و حکمت و کلام مشهور است.

با اینهمه، تردید در مسألهٔ جمع و تدوین مجموعه بین دو برادر که هر دو به دقت و وثاقت موصوف بوده‌اند بر فرض آنکه ترجیح هیچ‌یك از طرفین ممکن نباشد موجب تردید در صحت اسناد اصل کتاب به صاحب خطب و مواعظ آن نیست و اگر باب اینگونه تشکیکها بازگردد چنانکه ابن ابی‌الحدید هم بدرستی خاطرنشان می‌کند دیگر به صحت هیچ اسنادی جای اعتماد نمی‌ماند و هویداست که در این مورد با وجود شواهد و قراین بسیار که در صحت انتساب اصل و در اجماع و تواتر در باب جامع آن هست اینگونه تردیدها که قایلان آن به قول ابن ابی‌الحدید اهل هویٰ هستند نمی‌توان چندان اعتنایی کرد.(۹)

شریف‌رضی که از جمع و تدوین این مجموعه در اواخر عمر خویش و مقارن با ماه رجب سنهٔ ۴۰۰ هجری فراغت یافت هنگام اشتغال به این کار ادیب و شاعر نام‌آوری بود که در عین حال مناصب دیوانی و جاه و مکنت قابل ملاحظه‌ای داشت. با آنکه شاعری پرمایه بود و بعضی هم او را اشعر قریش می‌خواندند(۱۰) از هیچ‌کس حتی خلفا هم چیزی بعنوان صله نمی‌پذیرفت و از این حیث اخلاق او نمونهٔ کمال علوّ همّت و عزت‌نفس محسوب می‌شد.

بعلاوه در عصری که نظم و نثر عربی به پیروی از اخلاق و آداب ابناء

زمان از الفاظ و تعبیرات قبیح و مستهجن هم وسیلهٔ تفریح خاطر می‌جست و مجلس وزراء و اعیان نیز از الفاظ و اقوال سوقه و بنی‌ساسان خالی نبود، کلام این اشعر قریش از اشتمال بر هرگونه لفظ رکیك و ناروا مصون ماند چنانکه در آنچه گهگاه در شرح بعضی الفاظ و عبارات نهج‌البلاغه می‌آورد نیز این نزاهت بیان او پیداست. علاقه به سجع و صنعت هم که یك ویژگی نثر او و ظاهراً از اسباب عمدهٔ توجه او به خطب و مواعظ حضرت باشد نیز در همین شرحهای او انعکاس دارد و البته جلوهٔ ذوق و سلیقهٔ مربوط به نویسندگی، که مقارن همین ایام کلام صاحب‌بن عباد و ابوبکر خوارزمی و بدیع‌الزمان همدانی و امثال آنها از آن مشحون است،نیز در طرز بیان وی غریب نیست.

این نکته نیز که نهج‌البلاغه غیر از اشتمال بر لطایف لغت و بلاغت، پاره‌ای دقایق مربوط به مسألهٔ امامت، و مسألهٔ عدل و توحید را نیز دربر دارد بدون شك غیر از اهمیت خاصی که این مسائل در عقاید شیعه دارد انتخاب آنگونه سخنان در این مجموعه توجه خاص جامع کتاب را به مسائل حاد عصری که غلبهٔ دیالمه بر بغداد منازعات شیعه و سنی را در آنجا شدیدتر می‌ساخت نشان می‌دهد و البته توجه و علاقه‌ای هم که قرنها بعد ابن ابی‌الحدید معتزلی به شرح و تفسیر این کتاب نشان داد روح ضدّ سنی و ضدّ اشعری را که این کتاب عظیم و اعتقاد جامع و شارح آن نمی‌توانست از آن خالی باشد قابل ملاحظه جلوه می‌دهد.

با آنکه شیعه با معتزله هم مثل اشاعره در بعضی مسائل از جمله مسألهٔ امامت اختلاف داشت توافق نسبی آنها در مسألهٔ عدل و توحید آنها را در عهد شریف‌رضی تا حدی به هم نزدیك کرد. نهج‌البلاغه هم به همین سبب غالباً مورد توجه و مستند بعضی دعاوی آنها بود. بعضی قدمای آنها، از جمله ابوالقاسم کعبی (وفات ۳۲۰) توجه خاصی به سخنان امام علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام نشان می‌دادند. چنانکه قسمتهایی از خطبهٔ شقشقیّه سالها قبل از ولادت شریف‌رضی در تصانیف کعبی نقل شده بود.

به هر حال انتخاب بعضی از این سخنان حضرت برای نقل در این‌چنین مجموعه‌ای که جز مختار کلمات وی نیست نشان می‌دهد که اوضاع و احوال زمانه می‌بایست تا حدی اشتغال به اینگونه مباحث را هم الزام کرده باشد. چنانکه

مسألهٔ عدل و توحید که قسمتی از مناقشات اشاعره و معتزله بدان مربوط می‌شد مقارن این ایام بعلت علاقه‌ای که در محیط قدرت آل‌بویه نسبت به مذهب معتزله اظهار می‌شد تا حدی مسألهٔ روز محسوب می‌گشت. اینکه پاره‌ای نکات این مسائل در اشارات نهج‌البلاغه مطرح می‌شود موقف شیعه را در این باب نسبت به آنچه نظرگاه معتزله است روشنتر می‌کند و اینکه شیخ مفید محمدبن نعمان (وفات ۴۱۳) معلّم عهد کودکی او، هم ظاهراً به درخواست این شاگرد خویش، کتاب **اوایل‌المقالات** را بر تقریر تفاوت مواقف شیعه و معتزله مشتمل می‌دارد نیز در جای خود از توجه خاص اهل عصر به اینگونه مسائل حاکی است.

با توجه به کشمکشهای شدیدی که هم در همین ایام بین شیعهٔ کرخ با حنابله و سایر سنیهای بغداد در باب لعن صحابه درگیر بود، طرح مسائل مربوط به سقیفهٔ بنی‌ساعده، قصهٔ شوری، واقعهٔ عثمان و یوم‌الدار، و منازعات مربوط به عثمانیهٔ اهل شام با اهل عراق هم که در جای‌جای نهج‌البلاغه مجال بیان می‌یابد باز توجه جامع این مجموعه به اینگونه مسائل روز از التزام وی در انتخاب اقوالی که در این مباحث روشنگریهایی تواند کرد حکایت دارد.

از جمله آنچه در همین ایام ابوحیّان توحیدی از ابوحامد مرورودی در باب مراسله و مذاکره بین ابوبکر و علی، آن هم مع‌الواسطهٔ ابوعبیدهٔ جراح و با زبانی فوق‌العاده مسجوع و مصنوع در باب سقیفه و خلافت نقل می‌کند جوابی به اعتراضات شیعه است و چنانکه ابن ابی‌الحدید بدرستی خاطرنشان می‌کند سبك بیان آن خود معلوم می‌دارد که خود ابوحیان توحیدی آن را وضع و جعل کرده باشد.(۱۱)

همچنین دفاع قاضی عبدالجبار معتزلی در **المغنی** از عثمان که بعد از سالها، تجدید مطلعی از مناقشات معروف بین جاحظ و ابوجعفر اسکافی محسوب است، با جوابهای دقیق عالمانه‌ای که سیّد مرتضی در کتاب خویش بنام **الشافی** به آن دفاع می‌دهد مسألهٔ عثمانیه و معاویه را در این ایام یك مسألهٔ روز نشان می‌دهد(۱۲) و اینکه در بین نامه‌ها و خطبه‌های نهج‌البلاغه تعدادی سخنان هست که بر اینگونه مسائل روشنیهایی می‌افکند در واقع حاکی از توجه جامع کتاب به مشاجرات داغ و طولانی اهل عصر است در این مسائل، درکرخ و بغداد.

هرچند در انتساب امر جمع و تدوین نهج‌البلاغه به شریف‌رضی جای تردید

نیست و اسناد آن به سید مرتضی مبنای درستی ندارد احوال این دو برادر آمیختگی و پیوستگی فوق‌العاده دارد و اشارت به احوال جامع نهج‌البلاغه بدون ذکری از برادرش سید مرتضی خالی از ابهام نیست. در واقع هر دو برادر در بغداد عهد آل‌بویه در نزد خلفا و امرای وقت حرمت و حیثیت فوق‌العاده‌ای داشته‌اند: شریف‌رضی بیشتر به سبب قریحهٔ شعری و سیّد مرتضی بیشتر بخاطر تبحر در فنون علم. سید مرتضی که برادر ارشد بود در ۳۵۵ در بغداد ولادت یافت و شریف‌رضی چهار سال بعد از او در سال ۳۵۹ چشم به جهان گشود. مع‌هذا برادر مهتر سالها بعد از برادر کهتر هم زنده ماند و فقط در سال ۴۳۶ سی سال بعد از وفات شریف‌رضی درگذشت و بعد از شریف‌رضی هم سالها مناصب و مقامات او را برعهده داشت.

پدر آنها ابواحمد حسین‌بن موسی‌الموسوی که نسب به ابراهیم‌بن موسی‌الکاظم می‌رسانید، شیخ و نقیب طالبیّن بغداد بود و در دستگاه خلافت آل‌عباس و همچنین در نزد امرای آل‌بویه حرمت و حیثیت فوق‌العاده داشت او را الطاهر ذی‌المناقب می‌خواندند، بهاءالدوله دیلمی هم که بر بغداد وخلیفه‌اش حکم می‌راند وی را الطاهر الاوحد خطاب می‌کرد و با وجود حرمت و مکانت پدر چون مادر آنها فاطمة بنت حسین‌بن حسن‌العلوی هم جدّش، ناصرالحق حسن، از حکام طبرستان که مدتها مدعی آل‌عباس و منازع آل‌سامان محسوب می‌شدند بود، القاب دو برادر در ضمن سایرمناقب، آنها را کریم‌الطرفین نشان می‌داد و ظاهراً به همین سبب بود که شریف‌رضی ذی‌الحسبین هم خوانده می‌شد.

ابو احمد طاهر در بغداد حشمت و نفوذ فوق‌العاده‌ای داشت چندین بار نقیب طالبیین شد و با آنکه گهگاه مورد سخط و سوءظن خلیفه حتی سلطان آل‌بویه می‌گشت(۱۳) غالباً با نظر توقیر نگریسته می‌شد و اکثر سفیر یا واسطهٔ صلح بین خلفاء و امرای عصر بود. در سال ۴۰۰ هجری که وی در سن نود و هفت سالگی و در حال نابینایی از دنیا رفت منصب نقابت طالبیین و سایر مناصب وی که از جمله تولی دیوان مظالم و امارت حاج را شامل می‌شد از وی به پسرش شریف‌رضی منتقل گشت و شك نیست که قبل از آن هم در سالهای اخیر حیات او، شریف‌رضی بارها به نیابت وی متصدّی امر نقابت بوده است و در دیوان وی نیز به این نکته اشارتها هست(۱۴).

درست است که شریف‌رضی بعد از پدر بیش از شش سال زنده نماند اما در امر نقابت طالبیین و تصدی مظالم و امارت حاج که مشاغل رسمی پدرش بود و خود وی بارها به نیابت او نیز عهده‌دار آن مناصب شده بود کفایت تمام از خود نشان داد و همه جا در اقامهٔ حدود و اجرای احکام شرع اهتمام بسیار نمود. ظاهراً در چند سال آخر هم عنوان نقابت طالبیین بغداد وی به نقابت کل ممالک ـ که البته مراد ممالك تحت فرمانروایی مستقیم خلیفه بود ـ تبدیل شد و سیّد که هیبت و جلالت را با زهد و تقشف فوق‌العاده مقرون می‌داشت اشتغال به این مناصب را نه از صرف وقت در شعر و شاعری مانع می‌یافت نه از استغراق در علم که مجمعی علمی را بنام دارالعلم در همان ایام حیات پدرش تحت نظر او قرار داده بود و بعد از وی ریاست آن حوزهٔ علمی هم مثل شغل نقابت وی به برادرش سید مرتضی منتقل گشت. این مجمع علمی که کتابخانه‌ای مجهز را هم شامل می‌شد ظاهراً بوسیلهٔ ابونصر سابوربن اردشیر وزیر معروف دیالمه در محلهٔ کرخ بوجود آمده بود (۳۸۳) و در دورهٔ سید مرتضی بیش از عهد شریف‌رضی به مباحث علمی توجه نشان می‌داد. مع‌هذا چند سالی بعد از وفات سید مرتضی هم، در فتنه‌های بغداد و مخصوصاً در غلبهٔ طغرل سلجوقی با تمام محلهٔ کرخ طعمهٔ آتش و ویرانی گشت.

در هر حال شریف‌رضی طی سالها که قبل از وفات پدر و بعد از آن، مرجع امور مربوط به نقابت و دیوان مظالم بود غیر از اشتغال به شعر و علم و آنچه لازمهٔ مناصب مختلف شرعی و دیوانیش بود، در حل و عقد مسائل سیاسی هم گهگاه مورد رجوع خلفا و امرا واقع می‌شد و مثل پدر در رفع پاره‌ای اختلافات احیاناً نقش قابل ملاحظه داشت و این امر خاصه در طی آن سالها که بغداد شاهد تحریکات و اختلافات دایم و صحنهٔ حوادث و توطئه‌های عظیم بود قدرت و تدبیر وی را در حل و فصل اینگونه اختلافات نشان می‌دهد.

شریف‌رضی در غالب این سالها از حمایت و احترام بهاءالدوله و سلطان‌الدوله امرای دیلمی بهره‌مند بود. بعلاوه خلفای وقت، الطایع و القادر، هم نسبت به وی غالباً با تکریم اما غالباً با سوءظن می‌نگریستند. شاید هم با توجه به مذهب دیالمه و علاقه‌ای که از جانب آنها نسبت به وی اظهار می‌شد، گهگاه در وی به چشم کسی که ممکن بود وقتی منازع و معارض عنوان خلافت آنها

گردد نگاه می‌کردند. از جمله گویند در زمان الطایع روزی سید در حضور خلیفه با ریش خود بازی می‌کرد و آن را به بینی خویش نزدیك می‌برد. خلیفه از باب تعریض یا اعتراض گفت می‌پندارم از آن بوی خلافت می‌شنوی. و رضی جواب داده بود که نی، رایحهٔ نبوت می‌شنوم و البته جوابش کنایه‌ای داشت به انتساب به خاندان نبوت و اولویت خویش.(۱۵) وقتی هم در طی قطعه‌ای خطاب به «القادر» خلیفه گفته بود که از خلیفه هیچ کم ندارد جز عنوان خلافت که خلیفه آن را حاصل دارد و وی از آن عاری است، خلیفه که این مایه بلندپروازی وی را تهدیدی تلقی کرده بود فقط این اندازه جرئت کرده بود که در جواب وی بگوید: علی‌رغم انف‌الشریف.(۱۶)

معهذا یك قطعه شعر شکایت‌آمیز که ظاهراً مقارن با هنگام غلبهٔ تبلیغات اسمعیلیه در بغداد و تهدیدی که خلافت عباسی از جانب خلفای فاطمی مصر با آن مواجه بود در بغداد انتشار یافت و نزد خلیفه به شریف‌رضی منسوب گشت القادر بالله خلیفهٔ عباسی را بشدت در حق سید رضی به سوءظن انداخت و چون دیالمه هم به جهت احتمال جدّی بودن تهدید فاطمیها، حمایت از خلیفه را رها نکردند، شریف‌رضی بعد از مقاومت و مخالفت خاموش اما طولانی، سرانجام با خلیفه از در دوستی و صفا درآمد و حاصل این امر در پایان کدورت طولانی فیمابین به مزید قربت و جاه شریف‌رضی در دستگاه خلافت و امارت، و رضایت وی به تصدیق محضری که به امر خلیفه تنظیم شد و در نسب فاطمیان مصر قدح می‌کرد منتهی گشت.(۱۷)

درست است که خطر غلبهٔ فاطمیها با فتنهٔ قرواش عقیلی در موصل که با عصیان نسبت به القادر بالله خطبه بنام الحاکم خلیفهٔ فاطمی مصر کرد (۴۰۱) جدّی و قطعی شد اما شدت دعوت و تبلیغ فاطمی در قلمرو عباسیان از مدتها پیش مایهٔ دلنگرانی «القادر» شده بود و به همین جهت وقتی شعر منسوب به شریف‌رضی که گوینده در آن قرابت نسبی خود را با خلیفهٔ فاطمی به رخ خلیفهٔ عباسی کشیده بود انتشار یافت القادر خلیفهٔ عباسی آن را حاکی از توطئه‌ای پنهانی بین نقیب طالبیین بغداد با خلیفهٔ فاطمی مصر پنداشت و هرگونه اقدام را برای کشف و دفع آن لازم یافت.

در این هنگام چون هنوز ابواحمد طاهر (وفات ۴۰۰) زنده بود، وی و سید

مرتضی را به درگاه خویش خواند و در محضر عده‌ای از علماء در باب این شعر و انتساب آن به شریف‌رضی از آنها پرسید چون آنها انتساب شعر را به شریف‌رضی انکار کردند خلیفه فرمان داد تا فی‌المجلس محضری بر نفی انتساب فاطمیان به خاندان نبوت بنویسند و با آنکه ابواحمد و سید مرتضی آن محضر را تأیید کردند نتوانستند شریف‌رضی را که در آن مجلس نبود به امضای آن وادارند. شریف‌رضی هرچند انشای شعر را انکارکرد[۱۸] برزغم اصرار پدر و برادر در لزوم امضای محضر ضد فاطمی، خوف موهوم از عمال خلیفهٔ فاطمی را بهانهٔ استنکاف از تأیید آن ساخت و خلیفه هم منصب نقابت را که با وجود حیات پدرش به سبب شیخوخت او در دست رضی بود از وی انتزاع کرد اما شریف‌رضی هم در اظهار مقاومت و مخالفت خویش باقی ماند و فقط دو سال بعد از وفات پدر و ظاهرا به الزام حوادث یا اصرار دیالمه بود که با خلیفه تفاهم یافت و آن محضر که یک‌بار در حدود سنهٔ ۳۹۹ تحریر شده بود، بالاخره به تصدیق و امضای وی رسید و چون ابواحمد طاهر در قید حیات نبود بدون امضای او انتشار یافت (ربیع‌الاول ۴۰۲). شك نیست که خلیفه هم در این هنگام در تکریم و استمالت وی سعی بلیغ بجا آورد و عنوان نقابت طالبیین را در کل ممالك به وی تفویض کرد.

شدت و صلابت شریف‌رضی در آنچه به شغل نقابت و دیوان مظالم ارتباط داشت گهگاه تا حد خشونت می‌کشید. زوجهٔ علویی نزد وی از دست شوهرش شکایتی کرد که تعزیر آن مرد را الزام می‌کرد چون علوی را بحکم وی به چوب بستند زن که شدت تنبیه نقیب، وی را از شکایت خویش پشیمان کرده بود به ناله درآمد و آن اندازه شدت را موجب هلاك شوهر خویش خواند. نقیب با او پرخاش کرد که مگر پنداشتی شکایت طفل مکتب را نزد معلم می‌آوری؟[۱۹]

در اجرای لوازم شغل نقابت شریف‌رضی حتی لباس سفید را هم که شعار علویان بود ترك کرد و لباس سیاه را که شعار عباسیان بود پوشید و این امر که در واقع با دواعی نفسانی وی مخالف می‌نمود ظاهراً برای آن بود که به طالبیین نشان دهد در مورد آنها در اجرای حدود هیچگونه ارفاق و اغماضی را که شرع رخصت ندهد رعایت نخواهد کرد. در عین حال در رفتار با خلیفه و امیر دیلمی هم خود را مقیّد به رعایت خوشایند آنها نمی‌دید و هرگونه مصلحت می‌دید رفتار می‌کرد. چنانکه وقتی القادر به جای الطایع به خلافت رسید در جلوس او البته شعر گفت

(۳۸۱) اما این امر مانع از آن نشد که دربارهٔ خلع «الطایع» هم در طی قصیده‌ای مؤثر اظهار تأسف نماید و بعدها هم در وفات او مرثیه‌ای بسراید.

با آنکه بهاءالدولهٔ دیلمی که خود عامل خلع «الطایع» بود لابد از این کار سیّد رضی خرسند نبود ظاهراً همین استقلال نفس او را هم انگیزهٔ مزید ارادت خویش در حق او می‌یافت. چنانکه از این معنی هم که سیّد جز در حضور خلیفه شعر نمی‌خواند و آنچه دربارهٔ این پادشاه دیلمی بغداد می‌سرود در حضورش انشاد نمی‌کرد بررغم القاء بعضی بدخواهان مایهٔ کدورت و نقار خاطر پادشاه در حق سید نمی‌گشت.

به هر حال به رغم اینگونه ناسازگاریها و سرکشیهای غرورآمیز شریف‌رضی خلفا و حکام در حق وی حرمت و تکریم بسیار نشان می‌دادند از یك حکایت که ابن ابی‌الحدید از قول ابوحامد اسفراینی و مؤلف عمدة‌الطالب از قول ابو اسحق صابی نقل می‌کند برمی‌آید، که در محضر وزیر فخرالملك ابوغالب، نایب بهاءالدوله و به قولی در محضر وزیر ابومحمد المهدی، توجه و تکریم فوق‌العاده‌ای که در حق او شد در مورد برادر ارشدش سیّد مرتضی بعمل نیامد و ظاهراً مناعت طبع و عزت نفس وی از اسبابی بود که حکام و وزرا و حتی امرا و خلفا را هم در مقابل وی به تکریم وامی‌داشت.(۲۰)

شاید همین مناعت طبع و بی‌اعتنایی به خوشایند ارباب قدرت باشد که بعدها شریف‌رضی را تا حدی اهل زهد و حال و کشف و کرامات نشان داده است. اما قصه‌ای که بر موجب آن چون وی تفرقهٔ حال برادرش سیدمرتضی‌را یك‌بار در حال نماز درمی‌یابد نماز خود را فـرادیٰ ادا می‌کند، هرچند در تقریر همین حال کشف و شهود وی نقل می‌شود ظاهراً با عوالم فکری و روحی وی ارتباطی ندارد و بیشتر چنان می‌نماید که آن را بعدها از قصه‌ای مشابه که در باب شیخ احمد غزالی و برادرش ابوحامد مشهور است پرداخته باشنـد(۲۱).

وفات بی‌هنگام سید در چهل و هفت سالگی، و در وقتی که هنوز قدرت و استعداد او می‌توانست منشأ آثار و فواید بسیار گردد موجب تأثـر فوق‌العـادهٔ دوستداران و ستایشگرانش شد. از این جمله غیر از برادرش سید مرتضی و مهیار دیلمی، ابوالعلاءالمعری، و همچنین شاگردش مردویه کاتب و عالم عصر در حق وی مرثیه‌ها گفتند. سیّد مرتضی از شدت تألم در مراسم تشییع و تدفین او حاضر نشد

و فخرالملك ابوغالب نایب بهاءالدولهٔ دیلمی که با جمع کثیری بر جنازهٔ رضی نماز خواند در پایان روز سید مرتضی را که آن روز از بیطاقتی به کاظمین رفته بود به زحمت برای بازگشت به بغداد راضی کرد. وفات در ۶ محرم سنهٔ ۴۰۶ روی داد روایتی که تاریخ ۴۰۴ را ترجیح می‌دهد ظاهراً درست نباشد چرا که در دیوان رضی مرثیه‌ای هم در باب ابوالحسن بتی شاعر وجود دارد که در شعبان ۴۰۵ وفات یافته است.

جنازهٔ شریف، هم در خانهٔ وی در محلّهٔ کرخ نزدیك مسجد عنبریین دفن شد. چندی بعد از کرخ به کربلا نقل شد و در جوار پدرش ابواحمد به خاك رفت. مقبره‌ای هم در کاظمین به او و برادرش سید مرتضی منسوب است اما بعید بنظر می‌رسد جسد شریف را از تربت کربلا برآرند و در خاك کاظمین به خاك بسپارند. به هر حال در زمان ابن‌خلکان از خانه و مقبرهٔ وی در کرخ نشانی باقی نبود اما مؤلف عمدة‌الطالب از وجود قبر وی و برادرش در مشهد کربلا یاد می‌کند.(۲۲)

در باب بیماریی که منجر به مرگ بالنسبه زودرس و ناگهانی وی شد اطلاعی در دست نیست. از دیوان وی برمی‌آید که یك‌بار در سنهٔ ۴۰۳ دچار بیماریی شده است که از آن امید رهایی نداشته است. اشارت به بیماریهای دیگر هم در اشعارش هست. اینکه به شهادت دیوان در سنین بیست و سه سالگی مویش به سفیدی می‌زده است شاید نشانی از ضعف بنیهٔ جسمانیش باشد که بعضی محققان همان را موجب مرگ زودرس وی پنداشته‌اند. از بعضی اشارات تاریخ هم برمی‌آید که در اواخر سنهٔ ۴۰۵ بغداد معروض طاعون ضایعه‌انگیزی بوده است و می‌توان پرسید که آیا ممکن است، چنانکه بعضی اهل تحقیق پنداشته‌اند(۲۳)، شریف‌رضی در آغاز سال ۴۰۶ طعمهٔ بیماری واگیری شده باشد؟

به رغم صلابت و انعطاف‌ناپذیریی که سید رضی در آنچه به اقامهٔ حدود و ارتباط با خلفا و امراء مربوط می‌شد نشان می‌داد در آنچه به علم و ادب ارتباط داشت وسعت مشربش قابل ملاحظه بود. برخورد او با شعرابن الحجاج (وفات ۳۹۱) شاعر لطیف‌طبع اما رند و بی‌بند و بار عصر که سبب شد تا مجموعه‌ای بنام **الحسن من شعرالحسین** را از دیوان این شاعر انتخاب و نشر کند یك نمونهٔ این وسعت مشرب اوست. دوستی با ابواسحق صابی (وفات ۳۸۴) کاتب و شاعر و ادیب غیر مسلمان بغداد که سه مجلد از رسایل سید بنام **مجموعة مادار بینه و بین**

**ابی اسحق الصابی** گواه عمق و تداوم و خلوص آن است شاهد دیگری بر این دعوی است. با آنکه برادرش سیّد مرتضی یك مرثیهٔ او را در حق صابی با ناخرسندی تلقی کرد، وی در یك مرثیهٔ دیگر کوشید تا مرگ صابی را همچون فقدان یك دوست ارزنده درخور تأسف نشان دهد.(۲۴)

این وسعت مشرب در عین حال احتمال صحت واقعهٔ رفتار اهانت‌آمیزی را که گویند در دارالعلم نسبت به ابوالعلاء المعری شد مستبعد نشان می‌دهد. هرچند داستان اخراج و ایذای این شاعر و ادیب بزرگ از مجلس سید که گویند بخاطر بحثی که دربارهٔ متنبی درگرفت پیش آمد در اکثر روایات به سید مرتضی منسوب است و بعضی روایات آن را به سالها بعد از وفات شریف‌رضی مربوط دانسته‌اند اصل قصه ظاهراً منشأ عامیانه دارد و گویی مریدان و ستایشگران صاحب دارالعلم آن را برای اثبات حدّت ذهن و قوت قریحهٔ وی برساخته باشند. هرچه هست با توجه به مرثیه‌ای که معرّی در حق سید رضی و پدرش ابواحمد دارد بعید می‌نماید چنین واقعه‌ای در مسافرتی که ابوالعلاء در بین سالهای ۴۰۰ـ۳۹۸ به بغداد کرده است روی داده باشد و از خلق و خوی سید مرتضی هم مثل خلق و خوی شریف‌رضی بعید می‌نماید.(۲۵)

به هر حال وسعت مشرب رضی که وی را در آنچه به علم و شعر تعلق دارد از هرگونه تعصب و تنگ‌نظری منزه نشان می‌دهد احتمال هرگونه تصرف و جعل و انتحال را در مورد خطبه‌ها و مواعظ مندرج در نهج‌البلاغه، که قول ابن‌خلکان و معدودی تابعان او آن را القاء می‌کند، و بدون شك جز تعصب و هوی هیچ چیز یك نویسنده و شاعر جدّی و متعهد را بدان وانمی‌دارد از وی دفع می‌کند و البته احتمال آن را که وی نیز مثل ابوحیان توحیدی از معاصران خویش بدینگونه کاری دست زده باشد بعید نشان می‌دهد.

با وفات شریف‌رضی منصب نقابت او با دیگر مناصب عالیهٔ شرعی و علمی مانند امارت حج و دیوان مظالم و تصدی دارالعلم به برادر بزرگش سید مرتضی رسید پسرش شریف ابواحمد عدنان هم بعد از وفات عمّ (۴۳۶) خویش متولی نقابت علویان شد و تا بود با لقب جدش طاهر ذوالمناقب مورد حرمت و تکریم خاص و عام بود.(۲۶)

شریف‌رضی با آنکه از کودکی به شعر و شاعری لب گشوده بود و از همان

ایام در محضر استادان ادب و کسانی چون سیرافی (وفات ۳۶۹) و ابن جنی (وفات ۳۹۲) با اخبار و احوال شعرای معاصر و متقدم آشنایی یافته بود و قریحهٔ نقادی هم در دوران جوانی وی را به نقد و جمع مختاراتی از شعرابی تمام ـ بنام **کتاب‌الزیادات** ـ و از شعر ابن‌الحجاج ـ با عنوان **الحسن من شعرالحسین** ـ رهنمونی کرده بود و دوستی با ابواسحق صابی هم تجربهٔ او را در باب لوازم و رسوم شعر و شاعری عصر بر افزوده بود، هرگز به سنتهای پست رایج در شعر و شاعری دوران خویش سر فرود نیاود و شعر را وسیلهٔ کسب صلات و نیل به درجات نساخت. درست است که به صلات ممدوحان هم نیازی نداشت و خود او و برادرش سید مرتضی هر دو در عصر خویش صاحب مکنت قابل ملاحظه بودند اما قصهٔ آنها در محضر وزیر دیلمی ـ فخرالملك و بقولی ابومحمد المهدی ـ نشان می‌دهد که آنچه وی را از اخذ صلات باز می‌داشت مجرد ثروت و تمکن وی نبود عزت‌نفس و نزاهت اخلاقی کم‌مانندی بود که او را از دیگران و حتی از برادرش سید مرتضی هم متمایز می‌ساخت.

در بین سایر آثار وی غیر از **دیوان شعر** و آنچه از مقولهٔ مختارات شعر شعراست رسایل وی که مراسلات با ابواسحق صابی را متضمن است تبحر و تسلّط او را در نثر هم قابل ملاحظه نشان می‌دهد. از آثار دیگر وی که هم متضمن مباحث مربوط به ادب و بلاغت می‌شد **تلخیص البیان عن مجازات القرآن**، و **مجازات الآثار النبوّیه** را باید یاد کرد که در نهج‌البلاغه ذکری از کتاب اخیر نیز هست. همچنین کتاب **حقایق التأویل فی متشابه‌التنزیل**، **معانی القرآن**، و کتاب ناتمام **خصائص‌الائمه** در بین سایر آثار وی توغل سیّد را در مباحث بلاغت و تفسیر و کلام نشان می‌دهد و از آنچه خود وی نیز در شرح بعضی الفاظ و عبارات نهج‌البلاغه ذکر می‌کند تبحر او در تمام این مباحث پیداست.

سخنان امام در نهج‌البلاغه بنحو اعجاب‌انگیزی مشحون از بدایع صنعت و دقایق بلاغت بنظر می‌آید. این اشتمال بر صنعت تا حدی است که ابن ابی‌الحدید وی را در عین حال «امام ارباب صنّاعةالبدیع»[۲۷] می‌خواند و سید رضی در دیباچه کتاب از وی بعنوان «سرچشمهٔ فصاحت و منشأ بلاغت»[۲۸] یاد می‌کند. در واقع از مدتها قبل از عهد سید رضی حفظ و مطالعهٔ خطبه‌ها و اقوال امام نزد کسانی مانند ابن عباس و عبدالحمید کاتب وسیلهٔ کسب تبحر در بلاغت

تلقی می‌شده است. ابن نباته (وفات ۳۹۴ هـ.ق) خطیب معروف عصر سیّد هم به این سخنان همچون مایهٔ فیض و الهام می‌نگریسته است و از اشارت مسعودی در **مروج‌الذهب** هم برمی‌آید که مردم از خیلی پیش در مطالعهٔ خطبه‌های آن حضرت از الفاظ و معانی آنها تمتع می‌جسته‌اند و سید رضی هم که عصر او عصر اوج فنون بلاغت عربی است، آنگونه که از اشارت خود او در دیباچهٔ کتاب برمی‌آید در جمع و انتخاب این مجموعه مخصوصاً به همین «عجایب بلاغت و غرایب فصاحت و جواهر عربیّه» که در جنب فواید دیگر آن بنحـو بارزی چشمگیـر می‌نماید توجه خاص داشته است و با توجه به ذوق و سابقهٔ او در انتخاب از شعر شاعران پیداست که محرك وی در این جمع و تدوین بیش از آنکه نظر کلامی باشد نظر ادبی است و همین معنی است که نشان می‌دهد کار وی بر تعصب در اثبات فضیلت برای امام خویش ناظر نیست تا این معنی آنگونه که بعضی سنیان عصر وی مثل ابوحیّان توحیدی را واداشت تا به جعل و وضع اقوالی که آنها را به امثال ابوبکر و ابوعبیدهٔ جراح ببندد وادارد و شهرت و سابقهٔ خطبه‌های امام که قبل از عهد سیّد از مدتها قبل منظور و مقبول خاص و عام بوده است سیّد رضی را از اینگونه اقدام مستغنی می‌دارد و البته «ارباب هوی» که بعـد از انتشـار ایـن مجموعه، گهگاه آن را به طایفه‌ای از فصحاء شیعه و احیاناً به خود سیّد رضی منسوب می‌داشته‌اند به قول ابن ابی‌الحدید که خود شیعی مذهب هم نیست در حقیقت کسانی بوده‌اند که تعصب دیدهٔ آنها را نابینا کرده بوده است و قلّت آشنایی به اسالیب کلام آنها را از نهج‌البلاغه و طریق صواب به کوره‌راه ضلال و خطا کشانیده است و در هر حال با آنچه سیّد در طرز تبویب و تدوین کتاب و در عذر بعضی تکرارهایی که در نقل صورتهای مختلف از یك خطبه یا یك کلام خاص در جای‌جای کتاب هست اظهار می‌کند پیداست که شائبهٔ وضع و انتحال در تدوین مجموعه محملی ندارد، نه کلّ آن منحول است نه جزئش، و اگر در این‌باره در اصالت متن شبهه‌ای وارد آید در اصالت هیچ اثر مشابه دیگر جایی برای اعتماد تام باقی نمی‌ماند.

باری نهج‌البلاغه هرچند نزد اهل بلاغت بیشتر به جهت لطایف مربوط به بیان اهمیت فوق‌العاده دارد و چون مخصوصاً بیشتر به همین مقصود هم جمع و انتخاب شده است شاید از بسیاری اقوال امام در آنچه متضمن حقایق مربوط به

عقاید و اخلاق یا دقایق مربوط به حوادث و اخبار عصر وی بوده است خالی باشد مع‌هذا از همانچه در این زمینه‌ها نیز در طیّ این مختارات کلام آمده است لطایف بسیار بدست می‌آید که روشنیهایی بر سیرت و حیات وی و همچنین بر حوادث عصر وی می‌افکند و در باب مسائل مربوط به حکمت و معرفت و اخلاق نیز آراء و اقوال وی را که در روایات شیعه و احیاناً سنّی با تفصیلات بیشتر و گاه با جزئیات متفاوت نقل شده است بنحو قابل اعتمادی توجیه و تقریر می‌نماید.

مختارات شریف رضی در این مجموعه غیر از گزیدهٔ خطبه‌ها شامل منتخباتی از رسائل و نامه‌ها و نمونه‌هایی از حِکَم و مواعظ است و گهگاه سخنهایی دیگر هم از آن حضرت نقل دارد که هرچند از این سه مقوله نیست به مناسبت در هر جا که مقتضی بوده است نقل شده است و با اینهمه در باب آنچه از اینگونه اقوال نظم و اتساق ابواب کتاب را در توالی خطب و رسایل و مواعظ ممکن است بهم زده باشد عذر جامع آن است که مراد وی نقل لطایف اقوال است نه حفظ نظم و اتصال.(۲۹)

در جملهٔ خطبه‌ها که همه از لطایف بلاغت و دقایق حکمت مشحون است خطبهٔ شقشقیه بث‌الشکوایی لطیف و پرمعنی است که سکوت گوینده را در دوران امارت سه خلیفهٔ پیش از خویش تبیین و توجیه می‌کند. با آنکه در طی این خطبه گوینده نشان می‌دهد که در طلب خلافت ناظر به قدرت و جاه دنیوی نیست و دنیایی که خلق عزت نفس و شرافت انسانی خود را به بهای آن می‌دهند در نزد وی به اندازهٔ عطسهٔ بز ماده‌ای هم ارج و بها ندارد اقدام خود را در مطالبهٔ حق خویش در این مورد بر مسئولیت و تعهّدی که در دفع ظالم و حمایت مظلوم دارد مبتنی می‌یابد و اشارتهایی که در آن به حوادث بعد از رحلت رسول خدا و انتخاب ابوبکر و عمر و داستان شوریٰ دارد سبب شده است که در صحت صدور آن از وی گهگاه تردیدهایی اظهار گردد که ظاهراً هیچ اساس درست ندارد. در عین حال از طرز بیان گوینده پیداست که دعوی خود را در حق خلافت بر افضلیت خویش مبتنی می‌دارد و این افضلیت که وی را بر وفق تعبیر خویش در دایرهٔ خلافت در **محل‌القطب من‌الرحی** نشان می‌دهد امری است که شیعهٔ وی شواهد و دلایل بسیاری در تأیید آن ارائه می‌کند. درست است که در این طرز تعبیر وقتی دعوی بر استحقاق ناشی از نص مبتنی نباشد تکفیر و تفسیق وجوه

مهاجران و انصار هم لازم نمی‌آید[۳۰] و در چنین مورد متعصبان اهل سنت هم در نفی صحت انتساب آن ضرورتی نمی‌بینند اما رایحهٔ دعوی استحقاق مبنی بر ارث که متضمن فحوای نص است در اشارت گوینده به آنچه از وی «نهب» شده است هست و از همین جاست که مخالفان شیعه گهگاه خود را به اظهار تردید در صحت اسناد آن ناچار دیده‌اند.

در بین نامه‌های منقول در مجموعه که از آن میان آنچه به معاویه و اهل شام یا به طلحه و زبیر و انصار آنها نوشته است نمونهٔ حداکثر وسواس در امر حکومت و لوازم آن، و آنچه به امثال شریح‌بن هانی و عثمان‌بن حنیف نگاشته است نشانهٔ حد اعلای دقت در اجرای لوازم عدالت انسانی محسوب است نامهٔ فرمان‌گونه‌ای که در خطاب به مالك‌بن اشتر نخعی است تحلیل دقیقی از مفهوم واقعی عدالت انسانی را در امر حکومت و تصویر شوق‌انگیزی از یك نظام آرمانی اسلامی را در مقابل آنچه حکام و عمال عثمان آن را در مصر ارائه کرده بودند نشان می‌دهد و شك نیست که در تقریر آن لطایف به صاحب فرمان که خود پروردهٔ تعلیم و برآوردهٔ تربیت او است نظر ندارد ناظر به نقد و اعتراض ضمنی بر شیوهٔ مخالف این طرز حکومت است که سیرهٔ عثمان در مدینه و شیوهٔ حکومت خویشان وی در مصر و شام آن را تَمَثّل می‌دادند و در حقیقت نظر به آن دارد که آنچه را عثمان در تمام دوران خلافت خویش و مخصوصاً در نیمهٔ اخیر خلافتش از آن منحرف شده است بنحوی تقریر و الزام کند که هرگونه عدول از آنها را نقض و انحراف از حدود احکام الهی و تجاوز و عصیان نسبت به عدالت انسانی نشان دهد.

البته لطایف حکم و مواعظ هم که مختاراتی از آنها در نهج‌البلاغه آمده است گهگاه به حوادث عصر و احوالی که در عهد خلفای سه‌گانه و در دوران امارت امام برای وی پیش آمده است اشارتهای جالب دارد و انحطاط احوال جامعهٔ عصر را هم مخصوصاً در دوران خلافت عثمان گهگاه نشان می‌دهد. از لطایف اینگونه مواعظ وی که نیز متضمن تصویری از حکومت آرمانی اسلام و انتقادی از آداب مخلوق‌پرستی رایج در نزد رعایای جبابرهٔ باستانی محسوب است انتقاد و اعتراضی است که نسبت به‌دهاقین شهر انبار[۳۱]، بخاطر تعظیم و تکریم فوق‌العادهٔ آنها در حق فرمانروا که موجب ذلت و حقارت نفس انسانی

می‌شود می‌نماید و این رسم خضوع و تواضع مذلّت‌آمیز آنها را در حق حکام که نزد آنها بازماندهٔ دوران فرمانروایی اکاسره و جباران است انتقاد می‌نماید و آن را نه برای خود آنها شایسته و نه جهت حکام آنها متضمن سود می‌خواند و گویی با این بیان طریقه‌ای را که حکومت عربی معاویه و شیوهٔ ناروای توزیع مال در عهد عثمان ناچار بدانجا منتهی می‌شد و خلافت اسلامی را در نزد اخلاف معاویه به سلطنت جبابره تبدیل می‌کرد درخور انتقاد و اعتراض فرا می‌نماید.

از نامه‌هایی که بین امام با معاویه و زیاد، و با طلحه و زبیر و با اهل مصر و شام مبادله می‌شود و گزیده‌ای از آنها در نهج‌البلاغه آمده است و از برخی خطبه‌های او تصویر جالب و روشنی از حوادث عهد خلافت در تمام دورانی که از واقعه ردّه در عهد ابوبکر آغاز شد و منجر به فتنهٔ خوارج در عهد خلافت خود وی گشت بدست می‌آید که بعضی گوشه‌های تاریك تاریخ این ادوار را آنگونه که تفصیلش در روایات شیمه آمده است تا حدی روشن می‌کند و به هر حال موقف گویندهٔ سخنان را در باب موارد اختلاف عمدهٔ اهل عصر مثل داستان سقیفه، قصهٔ شوری، واقعهٔ یوم‌الدار، و بالاخره، ماجرای جمل و صفین، و مسألهٔ حکمیت و خوارج نشان می‌دهد.

از جمله در باب ابن ابی‌قحافه به این نکته که با وجود موقف وی قبول خلافت از جانب او ناروا بوده است تصریح می‌کند و حقی را که از این رهگذر در سقیفهٔ بنی‌ساعده از وی ضایع شده است همچون میراثی تلقی می‌کند که به تاراج برده باشند. این هم که خود را در آن احوال به‌التزام صبر و اجتناب از اقدام به مطالبهٔ حق ناچار می‌یابد حاکی از توجه وی به ضرورت حوادث و وجود دشواریهایی مانند فتنهٔ اهل ردّه است که مقارن ایام بیماری و اواخر عهد حیات رسول خدا از ادای صدقات زکات خودداری داشته‌اند و به تحریك مدعیان نبوت ممکن بوده است با هجوم به مدینه اسلام را در آن روزهای سخت به خطر و تهدید اندازند[۳۲]. از اینرو امام با آنکه حق خود را در معرض دستبرد نااهلان می‌دیده است مخالفت صریح و قیام آشکارا بر ضد تصمیم سقیفه را امری می‌دیده است که شاید فتنهٔ مدعیان نبوت و الحادگرایی اهل ردّه را تقویت و تشدید نماید و ظاهر آن است که قول منسوب به عمربن خطاب هم که می‌گویند در اواخر عمر گفته بود: «انّ بیعة ابی بکرکانت فلتة و قی‌الله شرها فمن عاد الی

مثلها فاقتلوه» اگر درست و در حقیقت گفتهٔ خود او باشد باید به همین موقف اضطراری اهل سقیفه ناظر بوده باشد چرا که لفظ فلته در لغت کار شتابزده‌ای است که بی‌تأمل و تردد و بیشتر از جهت اضطرار انجام می‌دهند و با آنچه در ایام بیماری و رحلت رسول خدا از جانب مدعیان نبوت و مرتدانی که غالباً گرد آنها جمع آمده بودند اسلام را تهدید می‌کرده است بیعت با ابوبکر، نوعی فلته بوده است(۳۳) که به احتمال قوی تبانی بین او با عمربن خطاب و ابوعبیدهٔ جراح حاضران سقیفه را در آن احوال به بیعت با او الزام کرده باشد.

در باب خلافت عمر و ماجرای شوری که غیر از شقشقیه در مواضع دیگر نهج‌البلاغه نیز بدان اشارت هست نکته‌ای که نهج‌البلاغه مخصوصاً آن را روشن می‌نماید کراهیت و ناخرسندی عمر از واگذاری خلافت به او است. روایتی هست که به موجب آن عمر در آخر عمر در توجیه اقدام خویش به انعقاد شوری و اشکالی که خود او در مورد کسانی که بعد از وی لایق خلافت می‌نمایند، در بین جمعی از حاضران دیگر در خطاب به علی‌بن ابی‌طالب در این باب می‌گوید که: «و مایمنعنی منك یا علی الاّ حرصك علیها» در روایات دیگر این اتهام دربارهٔ وی در یوم شوری و بقولی در یوم سقیفه عنوان می‌شود و ضمن عنوان کردن آن در خطاب به وی گفته می‌شود: «انك علی هذا الامریا ابن ابی‌طالب لحریص» گویندهٔ قول در یوم شوری بنا به روایت سعدبن ابی‌وقاص بوده است و در یوم سقیفه ابوعبیدهٔ جراح. روایتی هم در طبری هست که آن را عبدالرحمن عوف عنوان کرده است و در حق عثمان هم آن را گفته است. در آنچه به امام مربوط است اینکه در یوم سقیفه چنین قولی در باب وی عنوان شده باشد لازمه‌اش حضور آن حضرت در آن مجلس است که ظاهراً با روایات موافق نیست. به هر حال اگر روایتی که اتهام را از زبان عمر مطرح می‌کند قابل تأیید نباشد، آنچه آن را به یوم‌الشوری مربوط می‌کند ظاهراً چنانکه ابن ابی‌الحدید هم خاطرنشان می‌نماید اظهر و اشهر باشد. جوابی که امام به این اتهام می‌دهد و از قول خود وی در نهج‌البلاغه نقل می‌شود حاکی از خصومت و ناخرسندی عنوان‌کنندهٔ اتهام است: «فقلت بل انتم والله احرص و ابعد و انا اخص و اقرب و انما طلبت حقاً لی و انتم تحولون بینی و بینه»(۳۴). اینکه مولانا جلال‌الدین در مثنوی ۳۹۴۵/۱ دربارهٔ وی خاطرنشان می‌سازد که چون او کسی ـ حرص میری و خلافت چون کند؟

بی‌شك می‌خواهد به همین اتهام جوابی داده باشد. اتهام دیگر که هم در حق وی از جانب عُمَر عنوان شد و بعدها در اختلافات بین وی با معاویه از جانب عمروبن عاص تکرار گردید اسناد دعابه و مزاح به وی بود که خود حضرت بشدت تمام آن را ردّ کرد و حق آن است که هیچ چیز به اندازهٔ دعابه و مزاح با خلق و خوی جدّی و انحراف‌ناپذیر وی ناسازگاری نداشت و چون او کسی برای اشتغال به اینگونه کارها کی و کجا فرصت می‌یافت.(۳۵)

در مورد واقعهٔ قتل عثمان که حتی بعضی از مخالفان او آن را بهانهٔ استنکاف از بیعت با وی کردند از نهج‌البلاغه برمی‌آید که در این باب قاتلان خلیفه نهی و امری از وی دریافت نداشته‌اند. حتی از برخی قراین برمی‌آید که حضرت با آنکه اعمال عثمان را انتقاد می‌کرده است او را به سبب آن اعمال بیشتر مستحق عزل و خلع می‌دانسته است تا مستحق قتل و به هر حال انکاری را که خود وی در حق عثمان داشت مجوز اباحهٔ خون او نمی‌دیده است و اینکه در نامه‌ای هم خطاب به معاویه می‌نویسد که اگر از میل و هویٰ بگذری و به دیدهٔ عقل بنگری مرا از تمام قریش در خون عثمان مبری‌تر خواهی یافت اشارت به همین معنی است و این هم که در نامه‌ای خطاب به وی می‌گوید فرق است بین آنکس که خواست به یاری عثمان برخیزد و او خود وی را از آن کار بازداشت با آنکس که عثمان از او یاری خواست و او در یاری کردنش کندی کرد، نشان می‌دهد که در خون عثمان مداخله‌ای ندارد و در این باب خود را حتی کمتر از معاویه مسئول می‌یابد.(۳۶)

با این همه عدم رضایتش به قتل عثمان، متضمن اظهار برائت از قاتلان یا لعن و تکفیر آنها نبوده است چرا که در بین کسانی که خانهٔ عثمان را محاصره کردند و اقدام آنها منجر به قتل عثمان شد تعدادی از صحابهٔ رسول خدا هم بودند و امام جدید در وقتی که هنوز فرصت رسیدگی به آنچه از آنها صادر شده است نیافته است البته نمی‌توانسته است پیش از رسیدگی آنها را لعن کند و در روزهایی که معاویه و شیعهٔ عثمان آنها را از وی مطالبه می‌کرده‌اند با قدرت و غلبه‌ای که آنها در مدینه داشته‌اند تسلیم آنها به بازماندگان عثمان و خویشاوندان آنها نه ممکن بوده است و نه با حکم شرعی موافق می‌نموده است و تسلیم آنها به ولی دم هم بدون محاکمهٔ آنها نوعی شانه خالی کردن از وظایف خلافت و

حقوق و تعهدات آن بوده است و با اینهمه هرگونه اقدام در تعقیب قاتلان عثمان هم در آن روزهای حادّ «ثوره» جز آنکه فتنه را بیفزاید و اختلافات را بیشتر کند فایده‌ای نداشته است و اقتضای مصلحت و تدبیر حکومت هم بدون شك آن بوده است که خلیفهٔ تازه اجرای عدل و حکومت در این باب را به وقتی که غلیان شور و هیجان قوم از هر دو جانب فرو نشسته باشد بگذارد چرا که قبل از استقرار امر خلافت و رفع تشنجات موجود نمی‌توانسته است لوازم تحقیق و محاکمهٔ درست شرعی را در این باب به رعایت رساند.(۳۷)

دربارهٔ معاویه و خلع طاعت و اعلام عصیان که نسبت به خلافت حضرت اظهار کرد نامه‌های عدیده‌ای که در نهج‌البلاغه هست و شامل دعوت به طاعت و انـداز او و تقریر برائت حضرت از خون عثمان است اقدام نهایی امام را به محاربهٔ با او در صفین امری ضروری و به مثابهٔ اقدام در دفع باغی و محارب نشان می‌دهد. از قراین برمی‌آید که اتکای معاویه هم در اظهار عصیان و امتناع از بیعت غیر از جهات دیگر تا حد زیادی بر عداوت سنتی دیرینه بین شام و عراق مبتنی بوده است که معاویه با دهاء شیطانی خود از آن برای توجیه بغی و طغیان خویش استفاده کرده است و سیر حوادث هم در این‌باره به وی کمك نموده است.

در واقع در نامه‌ای که معاویه بر موجب روایات در ردّ دعوت حضرت جهت بیعت با وی می‌نویسد شعری از کعب‌بن جعیل شاعر اهل شام را ذکر می‌کند که تمثل بدان پرده از روی مقاصد دنیاطلبانهٔ نویسندهٔ نامه برمی‌دارد و این معنی را که اتکای عمدهٔ او در این منازعات بر عداوتهای دیرینهٔ بین اهل شام با اهل عراق بوده است برملا می‌کند.(۳۸) از همین جاست که عبداللهٔبن بدیل‌بن ورقاء الخزاعی هم مقارن عزیمت سپاه حضرت به صفین در کوفه خاطرنشان می‌کند که معاویه به سبب کینهٔ شخصی نمی‌تواند با علی(ع) بیعت کند و بخاطر دین هم نمی‌جنگد جنگ کردنش برای آن است که می‌خواهد قدرت و امارت خود را از دست ندهد.(۳۹) وقتی هم در جنگ صفین اهل شام قرآنها بر نیزه می‌کنند و رجوع به حکم قرآن را پیشنهاد و درخواست می‌نمایند حضرت با آنکه می‌داند این اقدام جز خدعه‌ای برای به تأخیر انداختن شکست آنها نیست به هر نحوی هست ناچار این درخواست را می‌پذیرد اما در نامه‌ای به معاویه می‌نویسد که هر چند ما را به آنچه قرآن حکم کند دعوت کرده‌ای باری خودت اهل آن نیستی و اگر ما

این دعوت را اجابت کرده‌ایم این امر در معنی آن نیست که دعوت ترا اجابت کرده باشیم بدان معنی است که حکم کردن قرآن را پذیرفتار گشته‌ایم[۴۰] و به هر حال نظایر ایـن اقوال کـه در نهج‌البلاغه هم بسیار است موقف علی(ع) را نسبت به سپاه معاویه نشان می‌دهد.

در باب قول خوارج که شعار لاحُکْمَ إلاّ لّله را دستاویز خلع طاعت کرده بودند در نهج‌البلاغه از کلام حضرت آمده است که این سخن حق است اما از آن ارادهٔ باطل کرده‌اند: کلمة حق یرادبها الباطل[۴۱] و ابهام معماگونه‌ای که گهگاه مورخان در باب مفهوم این شعار بدان اشارت‌کرده‌اند در واقع از همین‌جاست.[۴۲] اینکه در ورای ظاهر لفظ که حق می‌نماید ارادهٔ باطل پنهان است آنگونه که در نهج‌البلاغه آمده است از آنجا ناشی است که مردم به هر حال باید فرمانروایی داشته باشند و بدون وجود یك فرمانروا آن کس که اهل عبادت و تقویٰ است فرصت عبادت ندارد و آنکه اهل جور و تعدی است از بغی و تجاوز به حق دیگران باز نمی‌ماند و پیداست که آنچه این فرقه را با چنین دعویی مایه خطر می‌کرده است تمایلاتی است شبیه بدانچه امروز «آنارشی» و «فتك» می‌خوانند و با توسعهٔ آن امنیت اجتماعی و عدالت انسانی هر دو معروض خطر می‌شود و آنچه ضرورت اقدام در دفع آنها را الزام می‌کرده است همین معنی بوده است. طرفه آنکه امام در وقعهٔ نهروان در دفع آنها به جد اهتمام می‌کند و با آنکه می‌داند این کشتار به فتنهٔ آنها پایان نمی‌دهد و در توالی نسلها همچنان نظیر این قول در نزد اخلاف قوم دستاویز دزدی و رهزنی و وسیلهٔ تهدید و ارعاب خلق خواهد ماند باز توصیه می‌کند که بعد از وی در صدد قتل آنها برنیایند چرا که فرق است بین حال آنها که حق را می‌جویند و به آن دست نمی‌یابند با حال معاویه و اصحاب که طالب باطل شده‌اند و بدان هم دست یافته‌اند ـ فلیس من طلب الحق فاخطأه کمن طلب‌الباطل فادرکه.[۴۳] بدینگونه خطر حکومت معاویه و اخلاف او را که با خلافت آنها دنیای اسلام هدفهای معنوی و روحانی خود را از دست می‌دهد از خطر سلطهٔ خوارج که منجر به غلبهٔ هرج و مرج وَ توسعهٔ فتك و ناامنی می‌شود کمتر نمی‌یابد و حق آن است که هیچ‌یك از این دو شیوه با هدف والای او که تأمین عدالت انسانی در سایهٔ حکم الهی است سازگاری ندارد.

البته رجوع به حکمیت یا تسلیم به حکم قرآن را که از یکسو منجر به

انشعاب و افتراق خوارج حروریه از سپاه حضرت شد و از سوی دیگر معاویةبن ابی سفیان را که مدتها خود و پدرش با اسلام مبارزه و معارضه کرده بودند در معرض طلب خلافت آورد(۴۴) کاشف از خدعه و تبانی داهیانه اما فاسد و ناروایی بود که یاران معاویه با مخالفان علی(ع) برساخته بودند اما برخلاف آنچه کوته‌بینان می‌پنداشتند این خدعه و تبانی تفوق تدبیر و کیاست معاویه را نشان نمی‌داد جرئت و تهور او را در اقدام به امری نشان می‌داد که در شریعت اخلاقی علی(ع) محظور و ممنوع بود و اینکه در نهج‌البلاغه هم به مسألهٔ کیاست و دهاء معاویه و دفع توهم برتری آن اشارت هست در واقع همین لطیفه را تقریر می‌نماید. می‌گوید: معاویه داهی‌تر از من نیست اما وی دست به غدر و فجور می‌زند و اگر کراهیت غدر نمی‌بود من از جمله داهی‌ترین خلق بودمی. بدینگونه، در نظر وی آنچه به معاویه فرصت می‌دهد دهای او نیست تقیدی است که حریف او در رعایت حق و اجتناب از باطل دارد و این امریست که در جنگ نیز مثل صلح شیمهٔ او است.(۴۵) بعلاوه خدعهٔ معاویه هم که در جنگ صفین بر ضد علی(ع) بکار برد چیزی جز همان رفع کردن مصاحف بر نیزه‌ها نبود و این نیز چنانکه ابن ابی‌الحدید از جاحظ نقل می‌کند فقط کسانی را فریب داد که در مقابل رأی امام از ادامهٔ جنگ سر درپیچیدند و بر وی عصیان ورزیدند.(۴۶) کراهیت از خدعه و حیله امری بود که در شریعت علی مقبول نبود و اگر بعضی از صاحبنظران هم عُمَر را از وی اَسْوَس ـ سایس‌تر ـ خوانده‌اند در واقع از همین اختلاف سلیقهٔ آنها ناشی است و ظاهراً از همین رو است که امام در یوم‌الشوری هم به اینکه بر سیرت شیخین رفتار کند تن درنداد و سیاست مبتنی بر تبانی و تدبیر و مصلحت شخصی را بدینگونه ردّ کرد.

نهج‌البلاغه، قطع‌نظر از فواید ارزنده‌ای که در فهم و توجیه حوادث عهد اول اسلام و آنچه در تاریخ بنام عهد خلفای راشدین خوانده می‌شود دارد در توجیه و تقریر بعضی مباحث که مربوط به عقاید یا اخلاق است نیز متضمن اشارات آموزنده است و البته بحث در جنبه‌های کلامی آن که مخصوصاً مسائل مربوط به توحید و صفات و مباحث راجع به تشبیه و تنزیه یا جبر و تفویض است در حوصلهٔ این مقال نیست. اما اشارت به بعضی فواید مربوط به زهد و عرفان آن که در واقع معارف و مواجید ارباب شهود را با تعلیم وی مربوط می‌دارد ظاهراً

خالی از فایده‌ای نیست.

درست است که آنچه بعضی متصوفه بعنوان سؤال و جواب با کمیل‌بن زیاد نخعی در دنبال مسألهٔ: ماالحقیقة؟ از وی نقل می‌کنند، نیز مثل آنچه بعنوان خطبةالبیان به وی منسوب است و با آنکه مستند برخی صوفیه است نزد اکثر علما موضع تردید و اشکال است اینجا مطرح نیست(۲۷) اما مجرد جوابی که حضرت به سؤال ذعلب یمانی می‌دهد و در مقابل پرسش او که می‌گوید: هل رأیت ربك یا امیرالمؤمنین، جواب می‌دهد: اَفَاَعبُدُ ما لا اَریٰ چیزی از مرتبهٔ شهود عرفانی را دربر دارد و ابن ابی‌الحدید حق دارد که این قول را متضمن مقامی رفیع می‌داند(۲۸) و دربارهٔ آن می‌گوید که لایصلح ان یقوله غیره، و آنچه امام در ایضاح و تبیین آن قول می‌افزاید که دیده‌ها وی را به مشاهدهٔ عیان درنمی‌یابد، اما دلها به حقایق ایمان درکش می‌کند توجیهی است که رعایت حوصلهٔ سایل آن را الزام می‌کند و از وجدان حالی که لایدرك و لایوصف محسوب است و خاص مرتبهٔ شهودی او است نشان نمی‌دهد.

تأکیدی هم که در جای‌جای کتاب در منع و تحذیر از دنیاجویی و در الزام زهد و پارسایی هست در عین آنکه پاسخگوی یك نیاز اخلاقی و اجتماعی عصر است و هرچند انهماك اغنیا در تنعم و استغراق آنها در ملذات که در آن ایام موجب اشاعهٔ فساد و توسعهٔ فاصلهٔ طبقاتی و اعتراض زهاد صحابه شده بود و طرز توزیع اموال در عهد عثمان و حتی در عهد شیخین که تدریجاً سبب حصر توجه اقویا به کسب اموال و مسابقه در نیل به غنایم گشته بود اینهمه تأکید و اصرار امام را در تحذیر از دنیاطلبی بعنوان یك مسألهٔ حادّ اجتماعی الزام می‌کرد اما این الزام در عین حال مبتنی بر این نکته بود که وی استقرار حکم الهی و آنچه را عدالت انسانی نام دارد و البته یك فایدهٔ بعث انبیاء و وضع شرایع تحقق دادن آن است جز با گرایش به زهد و اجتناب از هر آنچه غیر ضروری است ناممکن می‌یافت و سیرهٔ خود او نیز که اهل تاریخ نقل کرده‌اند بر همین نشان است و از نوعی است که همواره می‌توانسته است «اسوهٔ حسنه»ای برای زهاد و اهل کشف و معرفت بوده باشد.

در بین فواید اخلاقی که مواعظ و حکم نهج‌البلاغه مخصوصاً متضمن آنهاست تحذیر از عیب‌جویی خلق و از آنچه مفهوم «غیبت» نیز آن را شایستهٔ

کراهیت اهل تقویٰ نشان می‌دهد نیز در عین حال تا حدی یك ضرورت تربیتی عصر بوده است و در واقع اشتغال اکثر اهل عصر به فضولی و بهتان و اصرار آنها در کشف و تتبع مساوی و معایب دیگران که خود عامل و لازمهٔ تشنجات و اختلافات عصر «ثوره» ضد عثمانی بوده است این اصرار در منع و تحذیر را الزام داشته است و اینکه در توجیه این معنی خطاب به مخاطب می‌گوید: بندهٔ خدا، گناه دیگر کس را بر وی با شتاب عیب مگیر که شاید آن بخشوده آید و بر نفس خویش از گناه کوچك که کرده‌ای ایمن مباش بسا که بدان دچار عقوبت گردی، درس اخلاقی جالبی است که می‌تواند در جامعه‌ای که «سوءظن» افراط‌آمیز تا حدّ «اتم» در بین خلق شایع می‌شود و هر سخن را که می‌توان حمل به خیر کرد تعبیر به شر و ذریعهٔ سوءظن می‌سازند، از توسعهٔ روزافزون تشنّج‌ها و سوءتفاهم‌ها بکاهد و مردم را به جای عیب‌جوئی از خلق به‌اصلاح خویش وادارد.(۴۹) آیا این نکته هم که جای دیگر خاطرنشان می‌سازد که بین حق و باطل چهار انگشت بیش فاصله نیست: حق آن است که گویی دیدم و باطل آنکه‌گویی شنیدم(۵۰)، به وجه دیگری منع و تحذیر از سوءظنها و اتهامهای مبنی بر مسموعات افواهی که مایهٔ مزید اختلافات اجتماعی و موجب تهدید و تزلزل عدالت انسانی است نیست؟

آنچه، انسان الهی در نهج‌البلاغه مطرح می‌کند از اینگونه است و سلوك عاری از نقص خود وی که به تعبیر خودش محبّ غالی و مبغض قالی(۵۱) هر دو را در مورد وی به خطا می‌اندازد نیز با این تعلیم در همه حال توافق تام دارد و با اینحال وی خود هرگز به ستایش و نکوهش عوام ـ که عیب‌جویی افراط‌آمیز و ثناگستری آمیخته به اغراق شیوهٔ دیرینهٔ آنهاست ـ التفات نمی‌کنند و وقتی کسانی از اینگونه هم، روی در روی وی لب به ستایش می‌گشایند با تواضعی که درخور مردان خداست از اینکه یك لحظه هم تحت‌تأثیر این ستایشها واقع شده باشد زبان به استغفار می‌گشاید: اللهم انك اعلم بی من نفسی و انا اعلم بنفسی منهم. اللّهم اجعلنا خیراً ممایظنون و اغفر لنا مالا یعلمون(۵۲). آیا این انسان الهی نیست که یاران را از سبّ کردن دشمنان هم(۵۳) منع می‌کند؟*

* این مقاله قسمتی از مقدمه کتابی است به نام انسان الهی که به اصرار و الزام دوستی فقید دربارهٔ زندگی حضرت نوشته شد. متأسفانه اصل کتاب چنانکه در سرّ نی آمده است در حال حاضر ظاهراً از بین رفته است.

# یادداشتها*

* در طی تعلیقات ذیل مراد از شرح، شرح **نهج‌البلاغه** لابن ابی‌الحدید بتحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، طبع مصر ۱۹۵۹ـ۶۰ و مراد از نهج، ترجمه و شرح **نهج‌البلاغه** با متن آن به قلم حاجی سید علینقی فیض‌الاسلام است، طبع تهران ۱۳۶۵ـ۷۱ که مخصوصاً چون در دسترس عامه است ارجاع بدان مفیدتر از ارجاع به چاپهای دیگر متن بنظر رسید:

۱. نهج ۹۵۷/۵.

۲. دربارهٔ شریح‌بن هانی و صورتهای دیگر روایات راجع به نحوهٔ تلقی امام از خانه خریدن وی، رجوع شود به: **نامهٔ دانشوران**، طبع قم، ۱۳۷۹، ج ۲۶۶/۹ـ۲۴۶.

۳ و ۴. نهج ۹۸۳ـ۴/۵ و ۸۶۵ـ۶/۵.

۵. شرح ۳۱۶ـ۱۷/۶.

۶. قول ابن‌خلکان، که در ضمن ترجمهٔ حال سید مرتضی نقل می‌کند و بسیاری از متأخران همان را اخذ و نقل کرده‌اند بدینگونه است: و قداختلف‌الناس فی کتاب نهج‌البلاغه المجموع من کلام الامام علی‌بن ابی‌طالب رضی‌الله عنه هل هو جمعه ام جمع اخیه الرضی؟ و قد قیل انه لیس من کلام علی و انما الذی جمعه و نسبه الیه هوالذی وضعه، و الله اعلم. **وفیات‌الاعیان**، طبع محمد محیی‌الدین عبدالحمید، ۱۹۴۸، ج ۳/۳.

۷. در باب دفع شبهه راجع به اصالت کتاب و ردّ احتمال جعل و وضع آن که از قول ابن‌خلکان مذکور در فوق نشأت یافته است رجوع شود به: سید محمدباقر خونساری، **روضات‌الجنات فی احوال العلماء والسادات**، طبع تهران، ۱۳۰۴ ق ۵۷۳ـ۹/، محمدعلی خیابانی، **ریحانة‌الادب**، طبع تهران ۱۳۲۸ شمسی، ج ۲۵۹ـ۶۴/۲ مقایسه شود با: ابن یوسف شیرازی، **فهرست کتابخانهٔ عالی مدرسهٔ سپهسالار** تهران، ۱۳۱۶ـ۱۸، ج ۱۱۳ـ۱۲۴/۲.

۸. دربارهٔ مآخذ احوال شریف رضی با نقد اجمالی در باب مآخذ و بحثی دربارهٔ احوال وی رجوع شود به مقالهٔ تحقیقی و انتقادی دقیق ذیل:

L. Veccia Vaglier, Sul l'«Nahg al-balagah» e sul suo Compilatore. as-Sarif *ar-Radi*, nell ALUON, N.S., vol. VIII, Napoli, 1958/1-46.

۹. قول ابن ابی‌الحدید: و هؤلاء قوم اعمت‌العصبیة اعینهم فضلّوا عن النهج الواضح... لانّامتی فتحنا هذا الباب و سلطنا الشکوک علی انفسنا فی هذا النحو لم نثق بصحة کلام... ابداً شرح ۱۲۷ـ۹/۱۰.

۱۰. ثعالبی، **یتیمة الدهر**، طبع دمشق، ۱۳۰۴، ج ۲۹۷ـ۳۱۵/۲.

۱۱. شرح ۲۷۱ـ۲۸۸/۱۰.

۱۲. عثمانیه کسانی بوده‌اند که ثورهٔ ضد عثمان و قتل او را تقبیح می‌کرده‌اند. از گزارشی که عبیدالله‌بن عباس عامل امام در صنعاء در باب شورش آنها در آن نواحی نوشته است برمی‌آید که در آن زمان آنها را شیعهٔ عثمان می‌خوانده‌اند. شرح ۴/۲ در تقریر دعاوی این طایفه که غالباً در شام به یاران معاویه الحاق شدند جاحظ رساله‌ای به نام **کتاب‌العثمانیه** دارد که ابوجعفر اسکافی در ردّ

آن کتابی به نام **نقض کتاب‌العثمانیه** نوشته است. خلاصهٔ هر دو رساله در مجموعهٔ **رسائل‌الجاحظ** به جمع و نشر حسن‌السند و بی، قاهره ۱۹۳۳ منتشر شده است اصل کتاب جاحظ هم بعدها نشر گردیده است. قاضی‌عبدالجبار معتزلی‌هم در **المغنی** دعاوی و اقوال عثمانیه‌را طرح و از آن دفاع می‌کند که سید مرتضی در **الشافی** جواب شافی بدان می‌دهد. مقایسه شود با: شرح ۳۳/۲_۳۲۴ و ۶۹/۳_۳.

۱۳. دربارهٔ ابواحمد، مؤلف عمدة الطالب می‌گوید: کان قوی المنه شدیدالعصبیة یتلاعب با لدول و یتجره علی‌الامور و فیه مواساة لاهله ولاه بهاءالدوله قضاء القضاة مضافاً الی النقابه فلم یمکنه القادر بالله و حج بالناس مرات امیراً علی الموسم و عزل من‌النقابة مراراً ثم اعیدالیها. عمده /۱۸۰ یك بار هم ابوالفضل وزیر عزالدوله بختیار وی را به سبب اعتراضی که بر کارهای او کرد معزول نمود. مسکویه، **تجارب** ۶/۹_۳۰۳؛ عضدالدوله نیز او را از بغداد به شیراز برد و آنجا یك چند باز داشت. بعد از وفات او پسرش شرف‌الدوله ابوالفوارس به آزادی او فرمان داد و ابواحمد به بغداد بازگشت. در **دیوان شریف‌رضی** چندین قصیده حاکی از اظهار شادمانی در این باب هست. مقایسه شود نیز با مقالهٔ مذکور در شماره ۸: L. V. Vaglieri, op. cit. note 124

۱۴. راجع به نقابت علویان و طالبیین در این ایام رجوع شود به: علی‌اصغر فقیهی، **آل بویه و اوضاع زمان ایشان**، ۱۳۵۷/۹_۳۷۶.

۱۵. قصه در روضات به نقل از رجال نیشابوری ذکر شده‌است. مقایسه شود با: میرزا محمد تنکابنی، **قصص‌العلما**، طبع جدید تهران ۱۳۹۴ ق (که فوق‌العاده مغلوط است)/۴۱۳.

۱۶. اصل قطعه بدینگونه است:

عطفاً امیرالمؤمنین فاننا — فی دوحة العلیاء لا نتفرق
مابیننا یوم الفخار تفاوت — ابداً کلانا فی المعالی معرق
الا الخلافة میّز تك فاننی — انا عاطل منها و انت مطوق

ابن خلکان، طبع محمد محیی‌الدین ج ۴۴/۴ مقایسه شود با: قاضی نوراللّه شوشتری، **مجالس‌المؤمنین** / ۲۱۱. در **عمدة‌الطالب** طبع بمبئی ۱۳۱۸، که فقط دو بیت اخیر آن نقل شده است در دنبال نقل ابیات چنین آمده است: فقال له القادر بالله علی‌رغم انف الشریف. عمده / ۱۸۶.

۱۷. دربارهٔ متن این محضر رجوع شود به **جهانگشای جوینی**، به تصحیح محمدبن عبدالوهاب قزوینی، طبع لیدن ۱۹۳۷ که در حاشیه، تعدادی مآخذ دیگر را هم که این محضر با مختصر اختلاف در آنها آمده است ذکر می‌کند، ج ۷/۳_۱۷۳.

۱۸. متن قطعه با آنکه هم شریف‌رضی انشای آن را انکار کرد و هم پدر و برادرش اسناد آن را به وی رد کردند در **دیوان شریف‌رضی** آمده است، طبع بیروت، ج ۹۷۲/۲.

۱۹. **عمدة‌الطالب** / ۱۸۶.

۲۰. رجوع شود به **عمدة‌الطالب** /۶_۱۸۴، مقایسه شود با: **قصص‌العلماء** /۱۲_۴۱۱.

۲۱. دربارهٔ قصه نماز خواندن رضی در اقتداء به سید مرتضی که چون در عالم اشراف وی را در دریای خون، که عبارت از خوض در یك مسألهٔ مربوط به حیض بود غوطه‌ور دید نماز خویش جدا کرد رجوع شود به **قصص‌العلماء** /۴۱۳ جهت حکایت مشابه در مورد شیخ احمد و برادرش امام ابوحامد غزالی مقایسه شود با: **جستجو در تصوف** /۱۰۴.

۲۲. توفی یوم الا حدالسادس من المحرم سنة ستة و اربعمائه و دفن فی داره ثم نقل الی مشهد الحسین بکربلا فدفن عندابیه و قبره ظاهر معروف: عمدةالطالب /۷ـ۱۸۶.

۲۳. دربارهٔ این طاعون و احتمال وقوع مرگ رضی به سبب آن و یا به جهت ضعف بنیه‌اش رجوع شود به: Vaglieri, L. V., op.cit. /42

۲۴. شریف بزرگوار سید رضی‌الدین را در فوت او (: ابواسحق صابی) مرثیه‌هاست از آنجمله مرثیه‌ای که مطلع آن این است: اعلمت من حملوا علی الاعواد ارأیت کیف خبا ضیاء النادی؟
گویند چون سید مرتضی علم‌الهدی که برادر بزرگ سید رضی‌الدین بود این مطلع بشنید مکروه داشت که دربارهٔ بیدینی چنان مانند برادرش بزرگواری چنین مرثیه‌ای گوید. لاجرم گفت: بلی، می‌دانیم کیست آنکه او را بر تخته‌های تابوت برداشته‌اند: سگی، کافری صابی مذهبی که شتابان سوی آتش جهنمش بردند. تاریخ‌الحکماء قفطی، ترجمهٔ فارسی، به کوشش بهین دارائی، تهران ۱۳۴۷/۹ـ۱۰۸ مقایسه با چاپ لیپرت ۱۹۰۳/۱۷۶.

۲۵. دربارهٔ ابوالعلاء و دارالعلم در بغداد رجوع شود به:
Margoliouth, The Letters Of Abul, Ala XX / XXIV

۲۶. مجالس المؤمنین /۲۱۰ مقایسه شود با ابن اثیر در حوادث سنهٔ ۴۰۶: و فیها فی صفر قلد الشریف المرتضی ابوالقاسم اخوالرضی نقابة العلویین و الحج و المظالم بعد موت اخیه الرضی. الکامل فی التاریخ، طبع مصر، ۲۸۱/۷.

۲۷. شرح ۴۵۱/۶.

۲۸ و ۲۹. نهج ۴/۱، ۸/۱.

۳۰. شرح ۳۰۷/۹.

۳۱. نهج ۱۰۹۴/۶.

۳۲. دربارهٔ اخبار ردّه مختصری در بامداد اسلام /۷۲ و در تاریخ ایران بعد از اسلام /۸ـ۲۶۷ هست. تفصیل بیشتر را در مآخذ ذیل باید جست:
Welhausen, skizzen und vorabeiten, VI, Berlin 1899/7-37.
Caetani, Annali dell, Islam, II, 1907 anno 11, 70 PP.
قطعهٔ ذیل نشان می‌دهد که این اندیشهٔ ارتداد، قبول حکم خلیفه را برای اعراب در آن ایام مشکل می‌کرده است:

اطعنا رسول‌الله اذکان صادقاً فیا عجبا مابال دین ابی بکر
أیورث بکراً اذامات بعده فتلك و بیت‌الله قاصمة الظهر

دیوان حطیئه، چاپ ۱۳۷۸/۳۰ـ۳۲۹. نسبت بعض هذه الابیات للخطیل اخی الحطیئه. طبری ۱۸۷۵/۱.

۳۳. شرح ۲/۲۷ـ۲۶.

۳۴. برای تفصیل مآخذ رجوع شود به سرّنی ج ۲/یادداشتها، بخش ۹ شمارهٔ ۲۶، مقایسه شود نیز با شرح ۹/۹ـ۳۰۵.

۳۵. شرح ۶/۸۱ـ۲۸۰، ۶/۷ـ۳۲۶، نهج ۱/۲ـ۱۹۱.

۳۶. قال علیه‌السلام: ماقتلت عثمان ولا مالأت (ای عاونت) فی قتله. در باب این احتمال که رأی حضرت به خلع عثمان بوده است نه قتل او رجوع شود به: شرح ۶/۱۷۰ـ۱۶۹ در مورد استبعاد از

تبرّی از قاتلان مقایسه شود با: شرح ۶۵/۳. در نامهٔ خطاب به معاویه می‌آید: ولعمری لئن نظرت بعقلك دون هواك لتجدنی ابرء قریش من دم عثمان. شرح ۷۶/۳ مقایسه شود نیز با: نصربن مزاحم المنقری، وقعة صفین /۳۲.

۳۷. شرح ۳۹۱/۹ ~ .

۳۸. شعر این است:

اری الشــام تکره حال العراق و اهـل العــراق لهــم کارهونا

مبرّد، الکامل ۲۰۹/۳ مقایسه شود با: شرح ۸۹/۳ کعب‌بن جعیل ظاهراً از شیعه عثمان بوده است و اشعاری معدود هم که از وی منقول است به اختلافات سیاسی عهد علی و معاویه مربوط است. دربارهٔ اخبار و اشعار وی و برادری به نام عمیرةبن جعیل که بعدها برای وی بر تراشیده‌اند رجوع شود به مقالهٔ تحقیقی و انتقادی ذیل:

Levi della vida G, Amira ibn cu'ail, poeta inesistente, in oriens, vol 16, 1963/79-88.

۳۹. شرح ۱۸۰/۳، مقایسه شود با: نصر، **وقعة صفین** /۱۱۳.

۴۰ و ۴۱. نهج ۹۷۲/۵، ۱۱۶۶/۶.

۴۲. اینکه از شعار قوم تعبیر به کلمهٔ حق می‌شود از آنروست که لفظ قول از کریمهٔ ان‌الحکم الالله در قرآن مجید (۵۷/۶، ۴۰/۱۲ و ۶۷) مأخوذ است. در مورد مفهوم مراد از آن که در نهج‌البلاغه از آن تعبیر به «باطل» شده است بحث بسیار است و بعضی مورخان آن را تا حد معما مبهم یافته‌اند. برای تحقیق بیشتر مقایسه شود با:

L.V. Vaglieri, 'Il Conflitts. Ali-Muawya e la Secessione Kharigit Riesaminatti alla Luce di fonti ibadite, nell AIUON, 1952, N.S. IV/I-94.

۴۳. نهج ۱۴۱/۱.

۴۴. دربارهٔ ابوسفیان که بعد از سالها مبارزه با رسول خدا فقط در فتح مکه اسلام آورد روایت هست که فلما رآه (رسول‌الله) قال و یحك یا ابا اسفیان الم یأن لك ان تعلم انی رسول‌الله فقال بابی وامی اما هذاه ففی النفس منه شیئی. ابن اثیر، **الکامل** ۱۶۵/۲. در مورد معاویه هم قولی هست که طی شعری پدر را از قبول اسلام منع کرد. شرح ۲۸۹/۶ همچنین نقل است که وقتی صدای مؤذن شنید قول اشهد ان لا اله الا الله را سه بار با مؤذن تکرار کرد اما چون مؤذن محمد رسول‌الله گفت فقال: لله ابوك یا بن عبدالله لقد کنت عالی الهمه مارضیت لنفسك الاّ ان یقرن اسمك باسم رب‌العالمین. شرح ۱۰۱/۱۰.

۴۵ و ۴۶. شرح ۲۱۱/۱۰ ۲۲۹/۱۰.

۴۷. دربارهٔ خطبة البیان رجوع شود به: **دنبالهٔ جستجو** /۱۴۰ ~ ، ۲۲۴ ~ ، دربارهٔ خبر کمیل مقایسه شود با: **نه شرقی نه غربی** /۲۴۲.

۴۸. شرح ۶۴/۱۰ مقایسه شود با: **نه شرقی نه غربی** /۲۴۴.

۴۹. شرح ۷۱/۹ـ۵۹ مقایسه شود با: طوبی لمن شغله عیبه عن عیوب‌الناس ~ .نهج ۵۶۷/۳.

۵۰. قال علیه السلام: انه لیس بین الحق و الباطل الا اربع اصابع ~ فسئل علیه السلام عن معنی قوله هذا: فجمع اصابعه و وضعها بین اذنه و عینه ثم قال: الباطل ان تقول سمعت و الحق ان تقول رأیت. شرح ۷۲/۹. مقایسه با: مآخذ **قصص مثنوی** /۳ـ۱۹۲ نیز مقایسه شود با نهج ۱۲۴۴/۶.

۵۱. هلك فی رجلان محب غال و مبغض قال. نهج ۶/۱۱۳۰.
۵۲. نهج ۶/۱۱۲۱.
۵۳. و قد سمع قوم من اصحابه یسبّون اهل الشام ایام حربهم بصفین (فقال): انی اکره لکم ان تکونوا سبّابین و لکنکم لو و صفتم اعمالهم و ذکر تم حالهم کان اصوب فی القول و ابلغ فی العذر ~ نهج ۴/۶۵۰.

# دفتر ایّام

پادشاهان جهان از بدرگی، دنیا را همواره به خاك و خون کشیده‌اند و کسانی را که در فطرت با آنها هیچ تفاوت نداشته‌اند در زنجیر یاساهای خودخواهانهٔ خویش به بندگی و فرمانبرداری واداشته‌اند. اینها چون همهٔ عمر در پیلهٔ خودیهای خویش اسیر بوده‌اند برای آنکه اسارت دردناك خود را مخفی دارند یا بدست فراموشی بسپارند خود را مثل فرعون مصریان خدا، مثل خاقان چینیان فرزند آسمان، و مثل ملکان ملکاهای باستانی، برادر خورشید و ماه می‌خوانده‌اند و برتری جابرانهٔ خود را که جز فریبکاری و درنده‌خوئیشان هیچ منشأ دیگر نداشته است بدینگونه در انظار قابل توجیه می‌ساخته‌اند. اما بدون این دعویهای پوچ ابله‌فریب چگونه می‌توانسته‌اند خلقی را که مثل خود آنها در بند خودیهای خویش بوده‌اند در زنجیر اسارت و عبودیت نگهدارند و تمام عرصهٔ تاریخ را در طول قرنها صحنهٔ کشمکش‌های نفس طغیانگر و جلوه‌گاه هوسهای طاغوت درونی خویش سازند؟

تأمل در تاریخ، به همان اندازه که نقش سازنده و آفرینشگر طبقات کارساز گذشته را در ایجاد فرهنگ و توسعهٔ تمدن پر بار انسانی شایستهٔ تقدیر عصرهای تالی می‌سازد نقش ویرانگر و غالباً زیانبار این مشتی سرگین دانك را که تا فرصتی برای تهدید یا تحمیق عامه بدست آرند به هر نام که بتوانند خود را محراب و مسجود آنها می‌سازند درخور نفرین و نفرت نشان می‌دهد.

دفتر تاریخ ما در تقریر این دعوی شاهد صادقی است و هیچ چیز مثل آن نمی‌تواند در نزد مورخ توالی قرنها و نسلها و تعاقب سلسله‌ها و سلاله‌ها را آینهٔ عبرت و مایهٔ شناخت سرنوشت انسانی سازد. در عین حال هیچ چیز مثل آنچه این شاهد فارغ از هرگونه میل و هویٰ می‌گوید نمی‌تواند سِرّ بقاء و دوام آنچه را سازندگان بی‌نام این فرهنگ و تمدن مرده ریگ گذشته بوجود آورده‌اند برای مورخ مایهٔ اعتماد بر آیندهٔ زوال‌ناپذیر آن جلوه دهد.

این دفتر را بسته‌ام و هم‌اکنون دربارهٔ آنچه در آن هست به اندیشه نشسته‌ام. می‌کوشم عشق و علاقه‌ای را که به این قوم و دیار عزیز دارم یك لحظه فراموش کنم تا بی‌هیچ شور و هیجانی در آن‌باره داوری نمایم. اینجا همه چیز نشان می‌دهد که در کشمکش شرق و غرب تلاش سرسختانه‌ای که مردم این دیار در حفظ هویت خویش کرده است نه فقط برای خود وی مایهٔ افتخار جاودانی بوده است بلکه برای دنیای انسانیت هم نتایج ارزنده داشته است. از اینرو است که بی‌هیچ شور و هیجان و بی‌آنکه ارج و بهای تلاش اقوام دیگر را معروض نفی و تردید سازم سعی و تلاش گذشتهٔ قوم و دیار خویش را به چشم اعجاب و تحسین می‌نگرم و احساس می‌کنم که این سرزمین در تاریخ انسانیت آن اندازه سهم و تأثیر سودبخش داشته است که دنیای بی ایران برای انسانیت قابل تصور، بلکه قابل تحمل، نباشد. دنیای بی‌ایران! از این اندیشه بر خود می‌لرزم اما به هر حال دنیایی که فرهنگ ایران در آن مجال رشد و حرکت نیابد، دنیایی که در آن تمدن و فرهنگ پربار ایران در کشمکش جاذبه‌های شرقی و غربی مورد تهدید باشد، با دنیایی که دیگر حضور ایران در آن احساس نشود چه تفاوت دارد؟

مع‌هذا همین تاریخ که هم‌اکنون از سیر در آن فارغ گشته‌ام این دغدغه را تا حد زیادی از خاطرم می‌زداید. این تاریخ تمامش داستان تلاش پایان‌ناپذیری است که در پرآشوب‌ترین نقطهٔ تلاقی اقوام جهان یك قوم را با یك فرهنگ که مایهٔ امتیاز و تعیّن او بوده است، وحدت و قوام بخشیده است. در واقع تا امروز سی قرن تقلا و تلاش مخاطره‌آمیز و پرماجرا فرهنگ و حیات این قوم و این سرزمین را در گذشته‌ها از عناصر انسانی سرشار کرده است و همین گذشته‌هاست که ریشهٔ بقای آن را در فراخنای جهان آینده هم استوار می‌سازد و از هر خطر هم ایمنش می‌دارد.

آنچه ارزنده‌ترین میراث انسانیت است در بسیاری از جنبه‌های خود از همین فرهنگ پرمایه‌ای که هدیهٔ این قوم و دیار است مایه دارد و من نمی‌توانم تصور کنم دنیایی هست و آنچه فرهنگ ایران خوانده می‌شود در آنجا حضورش محسوس نیست. این فرهنگ در طی تاریخ درفش پیکار حیاتی آفرینشگران خویش بوده است و آفرینندهٔ این فرهنگ همواره در هر جا بوده است و در هر اوضاع و احوالی سر کرده است هویت خود را در سایهٔ آن حفظ کرده است و آنجا که هر سلاح دیگرش بی‌اثر بوده است فرهنگ وی بقاء و دوام وی را تضمین کرده است. آفرینندهٔ این فرهنگ پربار غیر از آنچه از دیرباز در اخلاق و جهانداری به دنیای باستانی آموخته است در قرون وسطی در زمینهٔ حکمت از طریق اسکولاستیك، در زمینهٔ ادب از طریق رنسانس و رمانتیسم، در زمینهٔ دانش از طریق علوم اسلامی و عربی، و در زمینهٔ معماری از طریق نفوذ در شیوه‌های بیزانسی دنیایی را مرهون خویش داشته است. بدینگونه آنچه این فرهنگ دیرینه روز در گذشتهٔ ایام به دنیا هدیه کرده است آن اندازه هست که امروز ارزش و اصالت آن را ماورای هرگونه تردید و تجاهل قرار دهد.

البته جزر و مدّ این فرهنگ هم مثل تاریخ آفرینندگان آن فراز و نشیب پرماجرایی دارد. اگر در روزگاران دور، یك چند تسلط ضحاك مردم‌اوبار و اسکندر ویرانگر، آن را در نواحی غرب از رشد و حرکت بازمی‌دارد، در نواحی شرق وی اسطورهٔ رستم و تلاش انسانی پارت و خراسان دیگربار به آن مجال جلوه و ظهور می‌دهد. چنانکه در روزگاران نزدیك هم اگر استبداد قزلباش و ترکمان آن را یك چند در اصفهان و تهران به زنجیر می‌کشد جوهر وجود آن در اگرهٔ هند و حتی در دیار خونگار روم مجال خودنمایی می‌یابد و به هر صورت هست در رشد و بقای خویش هرگز بکلی راکد و متوقف نمی‌ماند.

این تاریخ را بسته‌ام و هم‌اکنون دربارهٔ آنچه در آن هست به اندیشه نشسته‌ام. در این اندیشه‌ها یك لحظه چشم خود را فرو می‌بندم و عبور کاروان پرهیاهو و بی‌آرام نسلهای دیرینهٔ این قوم باستانی را در افق خیال از بهشت گمشدهٔ ایرانه و نجه در کنار وخش و آموی تا سرزمینهای سوزان شوش و زرنج .. کرانهٔ کارون و دریای زره‌عیان می‌بینم. از دورترین نقطهٔ سیر این کاروان شبح ...اران خودکامه و سایهٔ پادشاهان غارتگر را که جز جنگ و بیداد و جز استثمار

انسانها در تمام این خطّ سیر پرمحنت چیزی عاید این مردم نساخته‌اند با حیرت و تأسف می‌نگرم.

از آن لحظه که جمشید افسانه‌ها دهان به دروغ می‌آلاید و فرهٔ ایزدی وی را فرو می‌گذارد و دنیای وی را تسلیم خشم و بیدادی می‌کند تا وقتی نیرنگ و توطئهٔ مقدونی دنیای یونان را برای وحشی‌ترین انتقامهای تاریخ بر ضد دنیای پارس بحرکت درمی‌آورد در تمام مسیر این کاروان همه جا یك خط سرخ از خون و آتش می‌بینم که الفاظ غارت و هجوم و گشتار و تجاوز در بیرحمانه‌ترین مصداق خویش نیز نمی‌تواند تمام وحشت و کینه‌ای را که در محتوای آن هست تصویر کند. بعد از پایان رؤیاهای مقدونی و خلفای وی نیز، جنگ طولانی هفتصد ساله‌ای را می‌بینم که از اوایل عهد پارت تا اواخر دوران ساسانیان ایران را در جانب غرب با روم و بیزانس درگیر می‌سازد و چنان نیروی حیاتی قوم را تباه می‌کند که مردم این سرزمین با تمام نیروی حیاتی و برتری اقتصادی خویش، تا قرنها بعد با هیچ تجاوزگری دیگر ـ وگر چند تجاوز بدویهای کنار مرزها باشد ـ نمی‌توانند مقابله و مقاومت کنند. با این حال هیچ چیز بیش از هجوم تاتار جراحت ناشی از این وحشت و تجاوزها را در سراسر تاریخ گذشتهٔ قوم خونین و هول‌انگیز نشان نمی‌دهد.

درست است که از این پس نیز از وقتی سیر کاروان بعد از قرنها چیزی از گذشته‌های دور را احیاء می‌کند باز یك جنگ سیصد ساله، این بار قزلباش و عثمانی را با هم درگیر می‌سازد اما بلای هولناك درست از وقتی است که در طی دو قرن اخیر در پی ماجرای خونین ناشی از حقد و تعصب، یك جنگ نامرئی اما مستمر که تجاوز استعمارگران شرق و غرب آن را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد قوم را به سعی و تلاش وامی‌دارد و دشواریهای وی را تا آستانهٔ عصر حاضر از آنچه در تمام قرون وسطی و اعصار باستانی روی داده است بلاخیزتر و دردانگیزتر می‌کند.

این تاریخ را بسته‌ام و دربارهٔ رویدادهای دو قرن اخیر آن بیش از تمام گذشته‌اش در خود احساس ناخرسندی و دلنگرانی دارم. چرا که می‌بینم در گذشته‌های دور با تمام بلاها که بر این قوم و دیار وارد آمد فرهنگ عظیم انسانی آن آماج تجاوز و دستخوش بیدادی جباران غارتگر نشد اما از آنچه در طی این دو قرن در تمام این سرزمین هدف تجاوز گشت هیچ چیز بقدر فرهنگ ما آسیب

ندیده است و این چیزی است که هر کس تاریخ این دو قرن را از نظر می‌گذراند آن را بیش از هر امر دیگر مایهٔ دلنگرانی می‌یابد. کدام ایرانی باانصاف و مسلمانی هست که تاریخ این دو قرن را بخواند و هر قدر بخواهد خود را از هیجان و تعصب دور نگهدارد باز نسبت به کسانی که موجد و مسئول این خواریها و رسوائیها بوده‌اند احساس خشم و ناخرسندی نکند؟ در برخورد با این تجربه‌های محنت‌خیز است که امروز ایرانی در هر جا هست و هر آرمانی دارد آنجا که خود را بیش از هر چیز ایرانی احساس می‌کند از شرق و غرب یکسان اظهار نفرت می‌کند و شعار نه شرقی نه غربی را وسیلهٔ رهایی خویش و مایهٔ حفظ هویت خود می‌یابد.

این تاریخ را بسته‌ام و تمام گذشتهٔ آن را در همین دو قرن اخیر آن جلوه‌گر می‌یابم. تمام دو قرن اخیرش را هم در آنچه امروز در کشمکش شرق و غرب با آن درگیری دارد منعکس می‌بینم. در عین حال یادم هست که تمام این تاریخ در همین خشم و ناخرسندی دیرنده که خلاصهٔ عمر گذشتهٔ آن می‌نماید بپایان نمی‌رسد و البته برخورد منافع جباران خودکامه یا استعمار مرئی و نامرئی شرق و غرب تمام محتوای این تاریخ پرتلاش و پویا را به بیان نمی‌آورد. بعلاوه استبداد خونین پادشاهان و خشم و نفرت ناشی از آن نیز در حیات اقوام لحظه‌هایی کوتاه است و بیشترینهٔ حیات آنها به هر حال از این لحظه‌های شور و هیجان در امان می‌ماند و صرف سازندگی و توسعهٔ فرهنگ و زندگی می‌شود و همین نکته است که مرا وامی‌دارد در تیره‌ترین لحظه‌های جور و استبداد فرمانروایان خودکامه هم تاریخ وی را مایهٔ نومیدی نیابم.

این تاریخ را بسته‌ام و به لحظه‌های آرام و سکونی می‌اندیشم که بیشترینهٔ ایام عمر این قوم دیرینه روز را دربر می‌گیرد. در همین لحظه‌هاست که احساس می‌کنم فرهنگ وی در طی تاریخ می‌روید، رشد می‌یابد و از چهارچوبهٔ محدود یك فرهنگ قومی به ساحت گشاده‌دامان فرهنگ جهانی وارد می‌شود. قومی که این تاریخ مربوط بدان است در طریق بسط و توسعهٔ حیات خویش، سراسر راه خود را از ایرانه و ئجه تا شوش و ری، از عهد جنگهای بابل و توران تا عصر دگرگونیهای عظیم دوران جهان همه جا از شهرهای آباد پر می‌کند، قنات و سد می‌سازد، باغ و مزرعه ایجاد می‌کند و صنعت و تجارت را وسیلهٔ سرشاری حیات

و رفاه محرومان و ضعیفان خویش می‌سازد. از پرسپولیس تا اکباتان و ری، قصور و معابد را تجلیگاه ذوق آفریننده می‌کند، از اصفهان تا اگره و سمرقند همه جا مسجدها و مناره‌ها را تعبیر رؤیاهای هنری خویش می‌نماید. به آب‌شناس اطراف کویر فرصت می‌دهد تا با ایجاد کاریزها خاك تشنهٔ آفتاب سوخته را از آبهای نامرئی زیرزمینی سیراب سازد و به کارگر قالیباف مجال می‌بخشد تا خون دل خود را در نقش گلهای زنده و گویای آن رنگ جاودانه بخشد. به استاد طوس فرصت می‌دهد تا حماسهٔ عظیم قومی را با گوشهٔ ابدیت بی‌منتها گره بزند. به ملای روم اجازه می‌دهد تا شامخترین قله‌های عرفان بشری را برای زبان فارسی فتح کند. به سعدی و حافظ امکان می‌دهد تا لطیفترین احساسها و اندیشه‌های انسانی را در قالب غزل و ترانه بریزند. به بهزاد و رضاعباسی فرصت می‌دهد تا نقش و رنگ طبیعت بیجان را بر صفحهٔ کاغذ به گفتار آورند. و آنچه قوم در طی این لحظه‌های آرام آفرینندگی و سازندگی خویش به دنیای انسانیت هدیه کرده است آن اندازه هست که سرنوشت دنیا را با آنچه در همه حال این سرزمین با آن درگیری دارد پیوند زند و نگذارد دنیایی که خود را با این رشتهٔ پیوند به وی مربوط می‌یابد آنجا که فرهنگ و حیات وی با خطرهای جدی روبرو گردد از فقدان آنچه حضور وی بدون آن در عرصهٔ عالم محسوس نخواهد بود احساس غبن و ترس نکند!

این تاریخ را بسته‌ام و دربارهٔ آنچه در آن در باب احوال مردم و رفتار فرمانروایانشان خوانده‌ام به اندیشه نشسته‌ام. دیااکو پادشاه قوم ماد را در قلمرو افسانه‌های هرودوت بازمی‌بینم که مردم وی را در بین خویش داور فرمانروا ساخته‌اند و او تا وقتی در بین مردم و مانند مردم زندگی می‌کند حاجت نمی‌بیند برای حفظ جان خویش به سقف و ایوان و دیوار قصر پناه جوید و از حاجب و دربان و دژخیم و نگهبان یاری خواهد و لازم نمی‌یابد تا برای ادامهٔ حشمت و دستگاه و ادارهٔ دیوان و درگاه خویش مردم را به هر بهانه‌ای با انواع گزیت و خراج و اقسام عوارض و هدایا غارت کند. اخلاف او هم که دور از حمایت و علاقهٔ قلبی مردم امپراتوریهای بزرگ ماد و پارس خویش را بر همین دستگاه عظیم استثمار انسانی بنیان می‌نهند ، بعدها جای خود را یك چند به غارتگران مقدونی و یونانی و چندی بعد به گردنکشان پارت و پارس می‌سپرند. سرانجام

وقتی در پایان این قرنها کشمکش که مردم با قدرتهای تجاوزگر دارند تیسفون کسریٰ سقوط می‌کند، مردی از سرزمین فارس و از بین مردم کوی و بازار آن دیار، مثل همان دیااکوی دیرینه سال در میان قوم و در تختگاه کسریٰ داور و فرمانروا می‌شود. این داور و فرمانروای تازه را می‌بینم که بی‌هیچ عنوان و القاب غرورانگیز، تنها با نام سادهٔ سلمان فارسی در مدّاین کسریٰ و در بین دروازه‌هایی که وقتی شاهد رفت و آمد موکب پرحشمت او بود با سادگی انسانی خویش می‌کوشد تا چیزی از سادگی یك داور و یك فرمانروای عهد قبل از دیااکو را که نام آنها هرگز به گوش نسل عهد وی نرسیده است به مردم بازگرداند.

سلمان که صحابی گزیدهٔ پیغامبر خدا و پروردهٔ ولای اهل‌بیت وی محسوب است در همین مداین خسروان که طی قرنهای دراز نمایشگاه جلال و جبروت برباد رفته و خزینه خانهٔ ثروتهای بادآوردهٔ اخلاف خط دیااکو گشته بود نمونه‌ای از سادگی و پاکی واقعی یك فرمانروای دینی را آنگونه که در سیرهٔ پیغامبر خویش و در شیوهٔ اهل‌بیت وی درخور تحسین یافته بود ارائه می‌کند و برخلاف سایر فرمانروایان گذشتهٔ این ملك، ملك فرمانروایی را چنان از هرگونه آز و شهوت خالی نشان می‌دهد که در تمام دوران امارت خویش نیز برای آنکه چیزی از آنچه تعلق به بیت‌المال مردم دارد نستاند زنبیل می‌بافد و بی‌هیچ کبر و رعونتی در میان مردم می‌رود و حتی با آنکه از مردم نیز کوچك‌شماری می‌بیند آنگونه که شایستهٔ مردان دین است جفای آنها را با حلم و بردباری پاسخ می‌دهد و بدینگونه نشان می‌دهد که آنچه در فرمانروایی دینی کمال مطلوب است با تجاوزجویی و خودسری که فرمانروایی دنیوی مبتنی بر آن است فاصلهٔ بسیار دارد. از همین روست که وقتی عمر خلیفهٔ وقت از وی می‌پرسد که آیا من خلیفهٔ پیغامبرم یا سلطان روزگار به وی جوابی می‌دهد که عمر را به گریه می‌اندازد و گویی مسئولیتهایی را که در اتلاف خون و مال مردم در طی جنگهای فتوح برعهدهٔ او واقع می‌شود، در طی این پاسخ به وی خاطرنشان می‌سازد.

نه آیا بهلول عاقل، دیوانهٔ نکته‌پرداز نام‌آور، هم که در اوایل عهد عباسیان در جامعهٔ کوفه و بغداد و در بین مردم شیعه‌ای که بیشترینهٔ آنها موالی فرس بوده‌اند در واقع سخنگوی جناح معترض جامعه بر ضد بیدادیها و تجاوزجوئیهای خلفای غاصب بشمار می‌آمد در سئوال و جوابهایی هوشمندانه که با هارون خلیفه

داشت وی را به همین نوع فرمانروایی سلمانی، که فرمانروایی انسانی و شایستهٔ مردان خداست، رهنمونی می‌کند؟ اما بازگشت به‌گذشتهٔ قبل از عهد دیااکو، بعد از آن همه تجربهٔ پرمرارت که دوران عهد خلافت را از دوران قبل از عهد ماد جدا می‌سازد البته دیگر فقط رؤیای طلایی دلپذیری محسوب می‌شود و که می‌تواند فاصلهٔ زمان و تجربهٔ تاریخ را نفی کند و از میانهٔ راه ناگهان برسبیل طفره بـه آغـاز آن بازگردد؟ در میان این اندیشه می‌بینم که اینگونه فرمانروایی انسانی، از قرنها پیش از همان عهد دیااکو نیز برای مردم ایران «بهشت گمشده»ای بوده است که همواره آن را آرزو کرده‌اند و کسانی چون سلمان و بهلـول هم که دست‌پروردهٔ مکتب اهل‌بیت پیامبر بوده‌اند در تحقق دادن آن بقدر ممکن سعی ورزیده‌اند اما تجربهٔ تاریخ نشان داده است که بازگشت بدان بهشت از دست رفته، برای دنیایی که نظام پیچیده و احیاناً بی‌نظام فرمانروائیهای خودکامه اما فریبکار و دروغ‌پرداز و پیمان‌شکن را تجربه کرده است دیگر ممکن نیست و اگر هست صورتهای پیچیده‌تر دارد و در گرو فرصتها و دگرگونیهای عظیم اجتماعی است.

این تاریخ را بسته‌ام و داستان این گذشتهٔ طولانی را از مدّ نظر می‌گذرانم. سراسر آن اشاره‌هایی است که عقل هر هوشمند را از تکرار خطاهای گذشته برحذر می‌دارد و قلب هر راز آشنا را از تسلیم به نومیدی می‌رهاند. دفتر تاریخ را در خاطر خود مرور می‌کنم و می‌بینم اگر یك ورق آن کارنامهٔ جهل و جنون می‌نماید ورق دیگرش ترازنامهٔ عقل و سکون بنظر می‌آید و در هر ورق آن تجربهٔ تازه‌ای است که انسان را به کمال مطلوب انسانی رهنمونی می‌کند. در تمام ادوار این تاریخ هر سقوط یك جهش را الزام می‌کند و هر لغزش یك کفارهٔ عظیم را در دنبال دارد. در مقابل خشونتهای هیجان‌آمیز عطوفتهای خردمندانه‌ای هم هست که مایهٔ تسلی است و در برابر نیرنگهای نامردانه مقاومتهای صبورانه و آرام سرانجام هرگونه نومیدی را مغلوب می‌کند. این تاریخ طولانی را در ذهن خود مرور می‌کنم و در هر صفحه‌اش، در هر قصه‌اش و، حتی در هر روایتش چراغ روشنی می‌یابم که راه آینده را بیشتر قابل تشخیص می‌سازد.

این تاریخ را بسته‌ام و دربارهٔ آنچه در آن خوانده‌ام به اندیشه نشسته‌ام، این اندیشه به من می‌آموزد که خود را در دنیای خویش بیگانه‌ای تنها احساس

نکنم و از ورای آنچه در پاره‌ای لحظه‌های نومیدی ظلمت شامگاهان بنظر می‌رسد افقهای روشن امید را معاینه بنگرم. نه آیا ظلمت شامگاهان هم همواره روی به صبح فردایی دارد و هرگز به شب گذشته بازنمی‌گردد؟ بعلاوه از تاریخ در این تجربهٔ هر روزینه هم اطمینان بیشتری می‌یابم که بهر حال هیچ کنش نیست که واکنشی به اندازهٔ آن یا افزونتر در دنبال آن نباشد. ممکن هست یك روز خشایارشا آتن را زیرورو کند اما موج واکنش آنچه را از خاطرهٔ وی در آنجا باقی می‌ماند با فشاری که حساب آن را جز تاریخ هیچکس نمی‌داند بازپس می‌راند. چنانکه یك روز هم اسکندر از مقدونیه به شوش و استخر می‌تازد اما روز دیگر که برای حوصله تاریخ چندان دور نیست و درست به اندازه‌ای است که آمادگی اسباب و لوازم آن را الزام می‌کند پارت برمی‌خیزد و مقدونی را با هرچه در سر راه خویش باقی نهاده است بازپس می‌راند. این تاریخ طولانی و پرفراز و نشیب در آنچه راجع به هجوم آشور و توران و یونان و مغول و تاتار تجربه کرده است به من می‌آموزد که هرگز نومید نباید بود ققنس برای همیشه در زیر آتش نمی‌ماند در هنگام خویش از درون آن سر برمی‌آورد و زندگی را از سر می‌گیرد.

دربارهٔ تاریخ و آنچه در دفتر ایام وی خوانده‌ام با تلخی و دلنگرانی می‌اندیشم. با آنکه می‌کوشم خود را از هیجانهای ناشی از حب و بغض دور نگهدارم از هر آنچه در سراسر این ادوار طولانی درس آسانگیری و آزادگی انسانی می‌دهد احساس غرور و خرسندی می‌کنم. درست است که در سراسر این تاریخ گهگاه هیجانهای ناشی از شور و شیدایی به این روح انسانی نهیب می‌زند و آن را مسئول خواریها و پستیهایی که جز از کوته‌بینی و بیخردی مایه نمی‌گیرد نشان می‌دهد اما با خرسندی و دل‌آسودگی غالباً معاینه می‌بینم این نابخردیها همواره بنوعی با دنیای بیگانه ارتباط می‌آید و هرگز فرهنگ پرمایه‌ای که اینجا از رنگ و نیرنگ بیگانه خالی مانده است بر اینگونه شیدائیها و شوریدگیهای غیر انسانی صحه نمی‌گذارد.

دفتر ایام را با سرانگشت عبرت و تأمل ورق می‌زنم و سراسر آن را در آنچه به این تاریخ ارتباط دارد درس هشیاری و آهستگی و خردمندی می‌یابم و از آنچه با سودا و ریا و دروغ و فریب همراه است بیزار و بیگانه می‌یابم. آنجا دیااکو فرمانروای قوم ماد است که مردم سرزمین ماد وی را بدان سبب به سرکردگی

خویش برمی‌گزینند تا بین آنها از روی‌داد داوری کند و بدینگونه آنچه را «پیمان اجتماعی» نام دارد و احتمال وقوع آن بین مردم و فرمانروایانشان در نزد برخی صاحبنظران از مقوله وهم و پندار محسوب شده است در آغاز این دفتر آشکارا می‌بینم. اینجا کتیبهٔ داریه‌وئوش فرمانروای پارسی است که با شوق و دعا می‌خواهد تا اورمزد این کشور را از دشمن، از قحطی و از دروغ ایمن دارد و در این آرزوی طلایی پدرانهٔ او احساس می‌کنم که دروغ هم کمتر از قحطی و کمتر از دشمن برای کشور مایهٔ بیم و خطر نیست. کدام تاریخ دیگر هست که از این بهتر فرمانروای کشور را به وجود پیمانی که بین او و مردم کشورش هست متوجه کند و او را از دروغ هم به اندازهٔ دشمن برحذر دارد؟

کدام قصه و کدام واقعهٔ تاریخی هست که اینجا رسم و راه انسانی را در چشم خوانندهٔ تاریخ بنحو تأمل‌انگیزی قابل تجربه نشان نمی‌دهد؟ قصهٔ یزدگرد دوم، را بخاطر می‌آورم که موبدان عصرش وی را بزه‌کار خواندند اما تاریخ ابایی ندارد که نام خردمند را نثار او نماید. می‌گویند این موبدان که ناخرسندی‌آنها هم سرانجام عامل مرگ رازناك و آکنده از ابهام این فرمانروای هشیوار شد و گناه آن به دروغ بر گردن اسب آبی افسانه‌ای افتاد از وی درخواستند تا فرمان به تعقیب و آزار ترسایان دهد و آنها را از نشر و ترویج آنچه با آیین رسمی ویژهٔ نجبا و اهل بیوتات موافق نبود بازدارد. وی از قبول این درخواست تن زد و گفت شما بجای آنکه آنها را زجر و تعقیب کنید خویشتن را نمونهٔ نیکی و پارسایی سازید تا مردم کار و کردار شما را سرمشق گیرند و به دنبال وعده و تعلیم آنها نروند. داستان بهرام گور را از خاطر می‌گذرانم که بر موجب روایات وقتی در دنبال شکار به همراه وزیر خویش ناشناخته به دیه خرم و سرسبزی می‌رسد، چون اهل دیه وی و وزیرش را بجا نمی‌آورند آنگونه که انتظار طبع فزونی‌جوی و پیوسته طلبکار یك فرمانروای خودکامه است در حق وی تکریم شایسته‌ای نشان نمی‌دهند. وزیر که ناخرسندی قلبی بهرام را از طرز رفتار اهل دیه احساس می‌کند در خطاب به آنها می‌گوید اینك پادشاه کشور است و چون از اهل این آبادی خاطر خرسند دارد مقرر می‌سازد که از این پس شما اهل دیه همگی مهتران و آزادگان باشید و هیچکس را بر دیگری برتری و فرمانروایی نباشد. چون در بازگشت از آنجا پادشاه با حیرت و پرخاش از وی می‌پرسد که این

چنین فرمان را چرا از زبان وی ساخت، وزیر پاسخ می‌دهد که سزای قوم همین بود و ناسپاسی آنها از این بهتر پاداش ندارد. سال دیگر باز وزیر هنگام شکار بهرام را به دیه دوردستی می‌برد که جز ویرانی، خشکی و تباهی در آن دیده نمی‌شود. هیچ جنبنده‌ای در آنجا نیست و از کشت و باغ و دام و مرغ هم در آنجا نشانی بنظر نمی‌رسد چون پادشاه با حسرت و دریغ منظرهٔ این خراب‌آباد خالی از سکنه را مشاهده می‌کند و با تحقیر و تأسف از وزیر می‌پرسد که اینجا کجاست وزیر می‌خندد و می‌گوید این همان دیه‌آباد و سرسبز پار است که سال گذشته اهل آن چنانکه باید مقدم فرمانروای خویش را گرامی نشمردند و فرمان پارینه آنها را بدینگونه سزا داد. بهرام می‌پرسد آن فرمان چگونه مایهٔ چنین ویرانی‌ای گشت؟ و وزیر پاسخ می‌دهد که هرجا همهٔ خلق خویشتن را با هم برابر پندارند و هیچ کهتر از مهتر خویش فرمان نبرد جز ویرانی و پریشانی بهره‌ای نخواهد داشت. گمان دارم هیچ تاریخ دیگری نیست که بتواند نمونه‌ای بهتر از این دو قصه ارائه کند تا لزوم آسانگیری در اندیشه‌ها را بر فرمانروایان و ضرورت پیروی از نظم و انضباط را بر عام مردم تعلیم و تلقین تواند کرد. در همین تاریخ، یك جا از زبان یك تن از طاهریان خاطرنشان می‌شود که انقراض دولت آنها ناشی از آن شد که کارهای بزرگ را به خردان دادند و کارهای خرد را به بزرگان و چون هر دو کار مهمل ماند هیچ کاری تمشیت نیافت و در همهٔ چیزها خللها پیش آمد. جای دیگر از قول خواجه نظام‌الملك وزیر سلجوقیان تأکید می‌شود که هر جا چندین کار را به یك تن بسپرند در کارها نابسامانیها پدید می‌آید و مایهٔ رشگ و ناخرسندی می‌شود و این هر دو نکته تجربه‌هایی است که تاریخ دو قرن اخیر بارها زیان آن را تحمل کرده است.

دفتر تاریخ را در عالم پندار ورق می‌زنم و دربارهٔ امپراتوریهای بزرگ، برخوردهای بزرگ و دگرگونیهای بزرگ آن به اندیشه می‌پردازم. تمام این امپراتوریها در دنبال برخوردها یا دگرگونیهایی که سرنوشت اجتناب‌ناپذیر آنها بود در زیر آوار عظمت خارج از اندازهٔ خویش مدفون شد. امپراتوری خشایارشا، امپراتوری اسکندر، امپراتوری خسروپرویز، امپراتوری تیمور و امپراتوری نادر نشان داد که هیچ چیز مثل استبداد بنای قدرتها را متزلزل نمی‌کند و اگر در این میان برخی سلاله‌ها یك چند فرصتهای بیش و کم طولانی‌ای برای دوام و بقا

یافته‌اند فقط در دوره‌هایی بوده است که تنگ‌چشمیهای آمیخته به تعصب و کوته‌نظری را مانع از فعالیتهای آزاد فکر و نبوغ اقوام و ملتهای تابع نساخته‌اند. آنجا که کوته‌بینی و تنگ‌نظری این امپراتوریها را از تسامح دور می‌داشت، برخوردها و دگرگونیها به آسانی بنای آنها را متزلزل می‌ساخت. اما نهضتها و دگرگونیها هم هر جا از اوج تسامح انسانی به چالهٔ سختگیریهای خشونت‌آمیز می‌افتاد مثل همین امپراتوریها محکوم به تزلزل و زوال می‌شد. جنبش بابك، شورش بردگان صاحب‌الزنج، و قیام شورشگران سربدار نشان داد که هر چه با خشم و نفرت بنا می‌شود با خشم و نفرت هم فرو می‌ریزد. بدینگونه امپراتوریها، و نهضتهایی که آنها را فرو می‌ریزد مادام که در موج خشم و خشونت غوطه می‌زنند سرنوشت آن بنای افسانه‌ای را داشته‌اند که همواره ناتمام می‌ماند و قبل از آنکه آخرین خشت بنای آن استوار شود از هم فرو می‌ریزد. کدام خردمندی می‌تواند این اندیشه را بپذیرد که طوایف و اقوام گوناگون یك امپراتوری را می‌توان به هر بهانه‌ای باشد برای دورانی طولانی در سایهٔ خشت‌وژوبین بهم پیوند داد؟

گذشتهٔ تاریخ را در خاطر می‌گذرانم و دربارهٔ خشونت و تسامح که گهگاه در پی یکدیگر در عرصهٔ حوادث نقش خویش را داشته‌اند به تأمل می‌پردازم. همه چیز نشان می‌دهد که در نهضتها هم مثل امپراتوریها هیچ چیز بیش از خشونت و بی‌تسامحی به ناخرسندی و بی‌سامانی نمی‌انجامد و آرمان فایق و متعالی را به وهم و فریب مسکین و حقیر تبدیل نمی‌کند. در این‌باره داستان موبد کرتیرکه مانی و مانویه را با سایر بدکیشان با خشونت بیرحمانه‌ای تعقیب کرد و داستان خسرو اول و هیربدان وی که در دفع مزدك و نفی تعلیم او از هیچ خشونت خودداری نکردند درس عبرت‌آموزی است. موبد کرتیر که جاه‌طلبی عنان‌گسیخته‌اش در طی قرنها هرگز نظیری نیافت با آن همه خشونت و شدت نتوانست آنچه را کیش بددینان تلقی می‌کرد برای همیشه از ساحت کشور محو کند و کیش مانی طی قرنهای دراز بعد از وی از بابل تا چین و از ایران تا مصر و شمال افریقا هم رفت. آیین پسر بامداد را هم خسرو اول با شدت بیمانندی که یادآور افسانه‌هاست عرضهٔ نابودی و زجر و تضییق کرد اما تا قرنها بعد بقایای آن در قلمرو عباسیان بازماند و این پادشاه خودکامه که با این سختگیریها خویشتن را در نزد موبدان شایستهٔ نام جاودانه ساخت اندیشهٔ مخالفان همین موبدان را با خون آنها

آبیاری کرد و برای قرنهای بعد به ثمر نشاند. در باب آنچه به ارزش و ضرورت آهستگی و آسان‌نگری در سلوك فرمانروایان ارتباط دارد گمان می‌کنم نامه‌ای که یك دبیر ایرانی و فارسی‌گوی دنیای هند و مغولان از زبان اکبر امپراتور به شاه‌عباس اول نوشت ارزنده‌ترین درس اخلاق عملی باشد که تاریخ می‌تواند به هر کس که خشونت را راه حل و فصل خشونتها می‌پندارد القاء نماید و پادشاهان خودکامه و فرمانروایان بیدادخوی را می‌تواند به‌خردمندی و آهستگی رهنمونی کند. نویسنده در این نامه به این پادشاه که جمعی از مخالفان را با خشونت بیرحمانه‌ای آزار و تعقیب می‌نماید خاطرنشان می‌سازد که اینان اگر هم به حکم آنچه شما را باوری است گمراه باشند باز آزارشان نارواست چرا که خلق عالم در دنیا همه‌گونه جهد و اهتمام بکار می‌دارند تا آسایش عمر دو روزه را برای خود تأمین و حاصل نمایند و پیداست که برای حیات باقی و آنچه زندگی بعد از مرگ نام دارد نیز کمتر از این وقت و جهد و اهتمام و احتیاط بکار نمی‌بندند پس هیچکس از روی جهل و عناد آنچه را مطمئن نباشد در حیات دیگر مایهٔ تأمین سعادت و آسایش وی نیست عمداً نمی‌ورزد و برنمی‌گزینند. بنابراین آن کس را که در طریق نیل به سعادت ابدی تمام سعی و جهد خود را بکار انداخته است و بی‌آنکه خود وی خواسته باشد از نیل بدانچه کمال مطلوبش بوده است محروم مانده است چگونه می‌توان درخور لعن و نفرین و شایستهٔ زجر و تضییق شناخت؟ شك نیست که پادشاه خودکامه در آن مستیهای غرور ناشی از قدرت خویش نمی‌توانست عمق این حکمت انسانی را درك کند اما آن بهانه‌جوئیهای ناروا که وی بوسیلهٔ آنها می‌خواست هرچه را با طرز اندیشهٔ «شاهانه» وی مغایر بود نابود کند آیا هیچ توانست سلسله‌ای را که از حرمخانه تا دیوانخانه همه جا در توطئه، در خون، و در خرافات زنانه غرق بوده سرانجام از حادثهٔ سقوط که سرنوشت آن بود نجات دهد؟ اگر سماحت اندیشه می‌تواند گهگاه قدرتی را از نابودی و خطر حفظ کند بدون شك فقدان سماحت هرگز نمی‌تواند هیچ قدرتی را جز در یك مدت کوتاه آن هم بر اساس لرزانترین پایه‌ها که ترس انسانی است استوار دارد.

کهنه کتابی را که دفتر ایام است و اول و آخر آن افتاده است بسته‌ام و گذشته‌ای پر ماجرا و طولانی را که طی سی قرن یا بیشتر بر این دیار گذشته است از ورای اوراق بستهٔ آن از پیش نظر می‌گذرانم. حاصل تمام گذشتهٔ آن را

در جریان همین دو قرن اخیر حیات این سرزمین پدیدار و پایدار می‌یابم و اینجا نیز تنگ‌چشمیها و کوته‌نظریهای پادشاهان و فرمانروایان را که گهگاه تا سرحد جنون و سفاهت پیش رفته است بیش از هر چیز از تأثیر تفرقه‌انگیزی منفعت‌جویانهٔ عوامل خارجی و تحریك جهل و تعصب عناصر محروم مانده از فرهنگ ناشی می‌بینم اما وقتی عوام نافرهیخته که آنها را به عمد از تهذیب اخلاقی و تربیت دینی بی‌بهره نگهداشته‌اند، ناروائیها پیش گیرند کدام قاضی تاریخ می‌تواند آنها را به اندازهٔ کسانی که در این دیوانه‌سریها انگیزهٔ روانی آنها بوده‌اند گنهکار و مسئول بخواند؟ با این حال قاضی تاریخ معاینه می‌بیند که در همه جای عالم و در همهٔ ادوار حیات اقوام جهان، باز در لحظه‌های آرامش و سکون که بیشترینهٔ عمر تاریخ است همین نافرهیختگان وامانده، خویشتن را از اعماق ظلمتها آهسته‌آهسته بالا می‌کشند بجای خشم ویرانگر به عقل آفرینشگر روی می‌آورند و فعالیت حیاتی انسانیت را در سیر و پویهٔ توقف‌ناپذیر تاریخ دوام و استمرار می‌بخشند. اینجاست که باز در مقابل این مطامع و اغراض استعمار مرئی و نامرئی دنیای شرق و غرب که تاریخ دو قرن اخیر ایران را جولانگاه خشم و خروش و فساد و دروغ ساخته است جلوه روح مقاومت زنده و پرتوان اما آرام و سرسختی را می‌بینم که از ورای لحظه‌های خشم و هیجان بر تمام دوران این دو قرن و بر آنچه در ماورای گذشتهٔ آن هست سایه می‌افکند، تعالی و کمال آن را تأمین می‌کند و از لحظه‌های ویرانگر بی‌ثبات آن هم ابدیت سازندهٔ آرام بوجود می‌آورد.

دفتر ایام را که تاریخ نام دارد اینجا در پیش روی خود بسته می‌یابم، اما در همان حال معاینه می‌بینم که اگر دروازهٔ تاریخ بسته است دهان او بسته نیست. با هر کس که این دفتر را می‌گشاید سخن می‌گوید و هر جا سخن می‌گوید با آن کس که راز آشنای اوست از تجربهٔ خویش و از آنچه دیده است و یاد دارد سخن می‌گوید و هرگز نیز یاوه و گزافه بر زبان نمی‌آورد. مثل یك معلم پیر خطای نوراهان را با خونسردی اصلاح می‌کند و به مثابهٔ یك قاضی باوجدان خطاها را نه بیش از آنچه هست در نظر می‌گیرد. هرچند غالباً دیر لب به‌سخن می‌گشاید اما وقتی خود او لب به سخن می‌گشاید هرگز چیزی به خلاف حقیقت بر لب نمی‌راند. ممکن هست بلفضولی که به لاف و لاغ خود را مورخ می‌خواند گهگاه از

زبان او سخنهای ناروا بگوید اما خود او وقتی به سخن آید آن ناروائیها را برملا می‌کند. ممکن هست گزافه‌گوی دروغ‌پردازی اسناد مجعول، روایات اشتباه‌آمیز و شهادتهای مغرضانه‌ای به این قاضی بی‌اشتباه عرضه کند اما این قاضی هیچگاه بی‌تحقیق سخن نمی‌گوید، فریب جعالان و شیادان را نمی‌خورد حقیقت را از آنچه با آن آمیخته است و حقیقت نیست جدا می‌دارد و آن را بی‌ریب و ریا و عاری از شایبه و غرض به هر کس طالب آن است خاطرنشان می‌نماید.

از ورای این دروازهٔ بسته، قاضی تاریخ که به‌تندیسهٔ اسفنکس می‌ماند با زبان سکوت که زبان حقیقت و زبان بی‌دروغ است بطرز شیوهٔ لغز و معما با من و تو سخن می‌گوید و راز آینده و گذشته را بر تو و من آشکار می‌کند. به‌من می‌گوید دوست من حرف مخالف را تحمل کن اگر تو آن را نشنوی من خواهم شنید. به تو می‌گوید عزیز من خشونت را رها کن خشونت هیچ مسأله‌ای را حل نمی‌کند من هر جا یك خشونت را بعنوان راه حل دیده‌ام صد خشونت را در مقابل آن به تجربه درآورده‌ام. با دیگران هم سخن می‌گوید و حشمت پادشاهان و فرمانروایان خودکامه هم دهان او را نمی‌تواند فروبندد. به آن فرمانروای خودکامه که می‌پندارد راه ناشناخته‌ای را دربیش دارد و بسوی قله‌های بلند راه می‌پوید خاطرنشان می‌کند که پایان این راه را از من بپرس برای من هیچ راه ناشناخته‌ای نیست همهٔ راهها نیز به من ختم می‌شود. به آن پادشاه مطلق‌العنان که می‌خواهد به دنبال شیطان نامرئی قوم خویش را در بیابانهای ناپیدا کران جهل و ضلالت سردهد هشدار می‌دهد که آنچه را در این راه گام فرسود غبارآلود گمراهان موجب خطر و مایهٔ هلاك است به آن کس که پیش از تو بدین جاده گام درنهاد نیز گفتم و او هم بقول سعدی ــ نشنید و عاقبتش شنیدی!*

بهمن ۱۳۴۲

* این نوشته خاتمه‌ای بود در ذیل تاریخ ایران بعد از اسلام، که در چاپ اول آن (۱۳۴۳) اجازهٔ انتشار نیافت و کتاب هم ناقص ماند. باشد که نسخهٔ کامل کتاب بزودی با این خاتمه مجال انتشار مجدد بیابد.

# ادبیات انسانی ـ ادبیات جهانی

در بین آثار ارزنده‌ای که ادبیات اقوام و ملتهای جهان در طی قرنها بوجود آورده است پاره‌ای آثار از مرز فرهنگ و زبان قومی و از تنگنای عصر و محیط آفرینندگان آنها در می‌گذرد و به هر سبب هست به اقلیم فرهنگ انسانی و ادبیات جهانی تعلق می‌یابد. اینگونه آثار البته بسیار نیست و تمام آنچه را نقادان شاهکار می‌خوانند نیز شامل نمی‌شود اما غالباً عصارهٔ هوش و احساس انسانی و خلاصهٔ حکمت نسلهای اقوام جهانی را در بر دارد و از هر زبان و هر فرهنگ بوجود آمده باشد و به هر نسل و هر عصر تعلق داشته باشد میراث فرهنگ جهانی است و شناخت آن مروری بر فرهنگ انسانی محسوب است.

اگر نقد ادبی چنانکه برخی صاحبنظران گفته‌اند مجاهده‌ای بیطرفانه و عاری از شایبه است که می‌خواهدعالیترین چیزی را که در اندیشهٔ انسان گنجیده است اندك اندك بدست آورد و التذاذ و تمتع از آن را برای تمام نسلهای انسانی ممکن سازد حاصل کار آن و نتیجهٔ تمام جستجوهایی که در باب فرهنگ و اندیشهٔ انسانی انجام می‌شود می‌بایست سرانجام منجر به‌ایجاد یك ادبیات جهانی گردد که بقول گوته خواستهٔ‌مشترك انسانیت بشمار آید(۱) و وحدت عالم انسانی را که رؤیای بزرگ اهل معنی است تحقق دهد.

اما کدام شیوهٔ نقادی هست که می‌تواند به پژوهندهٔ امروزی فرصت دهد تا آنچه را ادبیات انسانی می‌توان خواند از انبوه آثار متنوع و ناهمجنسی که معرّف

اختلافات طبقات، نژادها، آیینها و ملتهاست جدا کند و خط سیر وحدت را که می‌بایست از کوره‌راههای کثرت و تفرقه و سوءظن و تبعیض نژادی بگذرد به وحدت مقصد که کمال سیر و پویهٔ تاریخ انسانی است روشن نماید؟

بدون شك قسمتی از این ادبیات انسانی را در محلّ تلاقی جریانهای ادبی و فکری که بین مشارق و مغارب عالم هست باید جست اما ارتباط ادبیات ملتها، که سرمایهٔ مشترك انسانیت از آن حاصل می‌آید همه از مقولهٔ این ارتباط نیست بلکه در حوزه‌های مجاور و مشابه هم داد و ستدها هست که با جریان ادبیات جهانی مربوط می‌شود و در قلمرو ادبیات انسانی مجال ورود می‌یابد. از اینجاست که شناخت حاصل اندیشهٔ انسانی بدون مروری بر ادبیات جهانی ممکن نیست و ادبیات انسانی عرصه‌ای کمتر از آنچه فاصلهٔ بین تئاتر پوچ و پاپیروس مصری را شامل می‌شود در بر ندارد.

به هر حال در توالی رویدادهای ادبی هر چند ادبیات یونانی نقش بارزتری در تکوین ادبیات انسانی و جهانی دارد سهم ارزنده‌ای را که فرهنگ باستانی مصر و بین‌النهرین، و ایران و هند در این میراث عمومی اندیشه و ادراك بشری دارد نمی‌توان کم اهمیت‌تر انگاشت و پیداست که برخوردها و داد و ستدهای دنیای شرق و جهان غرب را هم در پیدایش و افزایش این سرمایهٔ عمومی انسانی نادیده نباید گرفت.

از جمله ادبیات مصر باستانی از حیث آغاز پیدایش به احتمال قوی تا سه هزار سال قبل از میلاد سابقه دارد و هر چند این سابقه شاید با سابقهٔ تمدن دیرینه سال درهٔ نیل چندان طولانی بنظر نیاید تأثیری که بطور غیرمستقیم در فرهنگ یونانی و ایرانی و هندی ممکن است باقی گذاشته باشد قابل ملاحظه است و هر چند بر بخش عمده‌ای از این ادبیات عنوان ادب در مفهوم ویژهٔ آن صادق نیست، آنچه از اندیشه و حیات اعصار خاموش یك تمدن فراموش شده به دنیای بعد منتقل می‌کند تأثیری است که بی‌شك در گذشته هم مثل امروز به تفکر اخلاقی و احساس زیباشناختی دنیایی که با آن تماس داشته است رنگ خاص داده است و چیز قابل ملاحظه‌ای به میراث عمومی اندیشه و ادب انسانی افزوده است و آیا این نکته در باب ادبیات سومر و بابل، و آنچه از فرهنگ باستانی ایران و هند باقی است به همین اندازه صادق و قابل تأیید نیست؟

بدون شك ادبیات باستانی یونان، که بخش عمدهٔ سرمایهٔ ادبیات جهانی را امروز مدیون آن می‌شمرند، از همان دوران باستانی و مخصوصاً از عهد اخلاف اسکندر در فرهنگ و ادبیات دنیای شرقی تأثیر قطعی داشته است اما محتوای خود آن را نیز نمی‌توان بدون توجه به تأثیر فرهنگهای شرقی ارزیابی کرد. درست است که هنوز در این زمینه جای جستجو بسیار است اما از آنچه تاکنون در این باب بررسی شده است می‌توان تصویری از اهمیت سهم دنیای شرقی در میراث فرهنگ یونانی ارائه کرد.

از جمله آنچه از میراث باستانی بین‌النهرین، و دنیای فراموش شدهٔ کلده و بابل برای ادبیات جهانی باقی است نه فقط کهنه تصویری را که از طوفان نوح می‌توان یافت در روایات‌الواح نشان می‌دهد بلکه نمونه‌ای هم از قدیمترین تصویر دنیای بعد از مرگ را در قصهٔ گیل گَمِشْ عرضه می‌کند. داستان سارگون پادشاه اکّد که از زبان خود او در آثار حدود پنجهزار سال قبل از این نقل می‌شود چیزی از قصه مادر موسی و برآمدن وی را در دستگاه فرعون تصویر می‌کند. داستان گیل گمش و قصهٔ نوح بابلی که کشف آن یك رویداد پر هیجان تاریخ باستانشناسی محسوب است نشان داد که دانته و میلتون، نویسندگان دنیای غرب هم بی‌آنکه خود بدانند پیشروان دیرینه سالی در دنیای قدیم شرقی داشته‌اند و نوحه بر شهرهای ویران، که از ندبه‌های انبیای تورات تا قصیدهٔ معروف ولتر در باب زلزلهٔ لیسبون، و از قصیدهٔ شکایت‌آمیز انوری در فتنهٔ غز تا چکامه‌های غرای عربی و فارسی سعدی در باب ویرانی بغداد نمونه‌های جالب بسیاری برای آن می‌توان نقل کرد، در مرثیهٔ دردناك یك گویندهٔ باستانی سومر، آنجا که بر ویرانی شهر خویش ندبه می‌کند نیز، نمونه‌ای کهنه دارد که سابقهٔ اینگونه نوحه‌سراییها را به بین‌النهرین پنجهزار سال پیش می‌رساند[۱].

در بین پاپیروس‌هایی که از دنیای مصر باستانی بازمانده است قصه‌ای هست از «ناخدایی که کشتی او شکسته شده است» و او تقریباً در حدود دو هزار سال قبل از میلاد داستان خود را به شیوه‌ای نقل می‌کند که می‌تواند قدیمترین نمونهٔ داستان رابنسون کروزوئه را در ادبیات جهانی بدست دهد. در این ادبیات باستانی مصر که بدون شك بخش عمدهٔ آن نیز دستخوش فنا گشته است از آنچه باقی است هم داستانهایی شبیه به امثال لقمان و ایسوپوس (= ازوپ) را می‌توان

سراغ داد هم سرودهایی عرفانی ـ نظیر آنچه ایخناتون فرعون مرتد در نیایش خورشید سروده است ـ می‌توان یافت. تأثیر فرهنگ مصر و بابل را در بعضی اجزای عهد عتیق از جمله در کتاب **جامعه** و **غزلهای سلیمان** نشان نیز داده‌اند و کتاب «استر» هم که شاید یك منشاء یا یك جلوه از داستان باستانی هزار افسان ایرانی باشد نشانه‌ای از تأثیر متقابل فرهنگ باستانی ایران را با آثار اندیشهٔ قوم عبرانی عرضه می‌کند.(۳)

ادبیات کرت برای ما بیشتر به یك کتاب بسته می‌ماند که هنوز چیزی از اسرار آن معلوم نیست ولیکن آنچه یونان باستانی به آن مرهون است بیش از آن است که آن را بتوان نادیده گرفت بعلاوه از انقاض تماشاخانه‌ها و بقایای تصاویر جاندار که از این دنیای بحری مربوط به سه هزار سال قبل از میلاد باقی مانده است نقش شگرف این هنری‌ترین فرهنگ باستانی جهان مدیترانه را در انتقال آثاری از ادبیات شرقی و مصری به دنیای یونانی می‌توان دریافت.

اما خود یونان غیر از آنچه در فلسفهٔ ماقبل سقراط و حتی در تعلیم افلاطون و ارسطو به مصر و آسیای صغیر و ایران باستانی مدیون بود در ادوار بعد از عهد اسکندر، هم حکمت رواقی و حکمت نو افلاطونی خود را تا حدی از دنیای شرقی الهام یافت. معهذا در ادبیات شاید جالبترین ره‌آوردی که دنیای شرقی به یونان باستانی هدیه کرد قصه‌های امثال بود ـ امثال ازوپ. خود ازوپ (= ایسوپوس) که این امثال از وی نقل می‌شد بموجب روایات هرودوت در قلمرو فرعون مصر می‌زیسته است و این نکته شباهت یا قرابت بین «امثال» منسوب به او را با آنچه از احیقر و لقمان نقل است توجیه می‌کند. اینکه گفته‌اند سقراط در مدت بازداشت خویش پاره‌ای از این امثال را در زندان بنظم در آورده است نشان می‌دهد تأثیر این قصه‌های مربوط به حیوانات در نزد فلاسفهٔ یونان باستانی تا چه حدّ باید قابل ملاحظه بوده باشد.

البته نفوذ یونان هم در دنیای شرق غیر از آنچه مربوط به نشر حکمت مشائی و نوافلاطونی در مصر و سوریه و ایران بود، در نقل بعضی قصه‌های باستانی یونان هم تا حدی مجال انعکاس یافت. از جمله داستان **وامق و عذرا** که اسم جایها و نام برخی اشخاص آن مثل فلقراط و دفنیوس اصل یونانی آنها را نشان می‌دهد اگر همان داستان ملك لُدّ (= لودیّه) هم که در **الفهرست** ابن‌الندیم

است نباشد به هر حال در این باب که اصل یونانی دارد جای تردید نیست.(۴) اینکه ابوریحان بیرونی و عنصری بلخی هم آن را به عربی و فارسی نقل کرده‌اند سابقهٔ ارتباط محیط بلخ و خوارزم و غزنه را با میراث یونانی اخلاف شرقی اسکندر نشان می‌دهد. قصهٔ **شادبهر** و **عین‌الحیات** عنصری هم چنانکه از قراین برمی‌آید ریشهٔ یونانـی دارد(۵). همچنین تأثیر میراث یونانی هم در پیدایش قصهٔ اسکندر ـ که خود آن بیشتر به یك قصهٔ شرقی می‌ماند ـ از آنچه در بادی امر بنظر می‌آید خیلی بیشتر باید باشد. وجود عناصر ویژهٔ یونانی در این قصه نشان می‌دهد که در عهد جمع و نقل این روایات دنیای باستانی ایران اکا‌ـره با فرهنگ بیزانسی و یونانی آشنایی قابل ملاحظه‌ای داشته است. نشان دیگری از آشنایی آن اعصار با فرهنگ یونانی در **هزار و یکشب** باقی است و حاکی از ارتباط با ادب و فرهنگ یونانی است.

از سوی دیگر تأثیر دنیای شرقی، خاصه ایران باستانی، نیز در نزد برخی نویسندگان نام‌آور عصر کلاسیك یونان قدیم قابل ملاحظه اسـت. از آنجملـه نمایشنامهٔ «پارسیها» اثر اسخولیس را باید نام برد که خود او از بنیان‌گذاران ادب کلاسیك باستانی محسوب است. اثر دیگر داستان تـاریخی **کوروپدی** ـ تربیت کوروش ـ تصنیف گزنفون است که همراه با نوشتهٔ دیگر او به نام **آنابازیس** تصویر جالبی از زندگی و محیط پارسیها برای یونانیانی که بر رغم ناخرسندی از قدرت قوم در وجود آنها بچشم وحشت و هیبت می‌دیده‌اند عرضـه می‌کنـد چنانـکه **بابلیان** اثر اریستو فانس هم با آنکه در واقـع مسائل مربوط به یونـان عصـر نویسنده را مطرح می‌کند حاکی از توجه ویژه به نقش شرق در ادب و اندیشهٔ عصر نویسنده بنظر می‌رسد.

دنیای یونانی بیزانس هم در قرون وسطی تا حد قابل ملاحظه‌ای به فرهنگ و ادب شرقی مدیون شد. داستان سندباد و قصهٔ بلوهر و یوذاسف شاهد این دعوی است. قصهٔ یوذاسف و بلوهر را، که از طریق نقل یونانی و بیزانسی در دنیای غربی بنام داستان بارلعام مشهور است، در بیزانس رنگ مسیحی داده‌اند. با آن کـه در انتسـاب روایت یونانی آن به یوحنای دمشقی جای بحث هست در هر حال این زندگینامهٔ «مسیحی شده» بودا را یك راهب بیزانسی که یوحنا نام داشته است باید به زبان یونانی نقل کرده باشد. چنانکه داستان **سندبادنامه** هم که به

قصهٔ دلپاتوس معروف است هر چند اصل آن ممکن است از هندی مأخوذ باشد ظاهراً مع‌الواسطهٔ زبان سریانی از زبان پهلوی به یونانی نقل شده باشد و این نکته در باب داستان **بید پای** ـ **کلیله و دمنه** ـ نیز به احتمال قوی صادق می‌نماید.(۶)

در قلمرو فرهنگ لاتینی هم، دنیای قرون وسطی، از تأثیر فرهنگ شرقی بر کنار نماند. در طول مدت این قرون طولانی که دوران حکمت اسکولاستیك، غلبهٔ کلیسا، و دوران جنگهای صلیبی بود فرصتهای تازه‌ای برای تلاقی بین فرهنگ و اندیشهٔ شرق و غرب پدید آمد. البته سهم ایران در آنچه از دنیای اسلامی به جهان صلیبی انتقال یافت ناشی از اشتراك وی در فرهنگ مسلمین بود که در نزد قوم فرهنگ عَرَبی خوانده می‌شد. هر چند طول دوران جنگهای صلیبی و مسافرتهای سیاحان و بازرگانان در عهد مغول و قبل از آن از اسباب آشنایی دنیای لاتین با فرهنگ اسلامی شرق محسوب می‌شد و فرمانروایان صقلیه (= سیسیل) و اندلس (= اسپانیا) هم در این زمینه نقش قابل توجهی داشتند نشر فلسفه اسلامی در شکل عقاید ابن سینا و غزالی و ابن رشد در نزد آباء اسکولاستیك عامل عمده‌ای در جلب توجه دنیای لاتینی اسکولاستیك به فرهنگ و اندیشهٔ شرقی و اسلامی بشمار می‌آمد.

در زبانهای قومی و محلّی هم که تدریجاً آثار ادبی قابل ملاحظه‌ای بوجود آوردند تأثیر این عوامل محسوس بود. از جمله در فرانسه پاره‌ای امثال و حکایات شایع در فرهنگ قرون وسطی به احتمال قوی از دوران جنگهای صلیبی باید نشر یافته باشد. پاره‌ای داستانهای دیگر هم مثل حکایت تریستان و ایزوت، و افسانهٔ **فلوروبلانش فلور** یادآور داستان **ویس ورامین** و **قصهٔ ورقه و گلشاه** بنظر می‌آید ونوعی رابطهٔ خویشاوندی بین آنها محلّ تردید نیست. چنانکه قصهٔ جام مقدس (= گرائال) و قصهٔ ال سید اسپانیایی هم از نفوذ دنیای اسلامی برکنار نمی‌نماید و این نکته هم که شیوهٔ مقامه‌نویسی اعراب در پیدایش آنگونه قصه‌ها که نزد قوم داستان هرزه‌گردان (= پیکار سك) خوانده می‌شود بی‌تأثیر نباشد نزد اهل تحقیق قابل تأیید بنظر می‌آید. اهمیت فرهنگ اسلامی و عربی در دنیای مسیحی مخصوصاً در اسپانیای قرون وسطی بقدری بود که حتی مدتها بعد از تجدید فتح اسپانیا بوسیلهٔ نصاری هم، سروانتس نویسندهٔ معروف اسپانیایی به

پیروی از یك رسم متداول اصل داستان ابداعی مشهور و پرآوازهٔ خود ـ **دن کیخوته** ـ را به یك مأخذ عربی منسوب کرد و این نکته از حیثیت و اهمیت فرهنگ عربی و اسلامی در عهد طلائی اسپانیا حکایت داشت.

ارتباط **کمدی الهی** دانته هم با ادبیات اسلامی با آنکه برخی نقادان در آن باب تردید و تأمل نشان داده‌اند نمونه‌ای از نقش میراث شرقی است که در دنیای غربی به عرصهٔ ادبیات جهانی قدم می‌نهد. این شباهت و ارتباط بین اثر دانته و روایات مربوط به معراج را وقتی آسین پالاسیوس محقق اسپانیایی در خطابهٔ ورودی خویش در فرهنگستان اسپانیا نشان داد (۱۹۱۴) با وجود سکوت و ناخرسندی دوستداران دانته در مطالعات انتقادی مربوط به **کمدی الهی** وی راه تازه‌ای گشود. قبل از وی نیز ادگار بلوشهٔ فرانسوی در رساله‌ای که راجع به پیشروان شرقی دانته در **کمدی الهی** نوشته بود (۱۹۰۱)، لزوم توجه به تأثیر شرق را در این عظیمترین اثر انسانی دنیای غربی خاطرنشان کرده بود. اما دعوی آسین پالاسیوس مناقشات طولانی برانگیخت و سرانجام معلوم شد روایات معراج قبل از تصنیف **کمدی الهی** در دنیای لاتینی معروف بوده است و به هر حال رابطه‌ای ورچند غیرمستقیم، بین اثر دانته و فرهنگ اسلامی مسلّم است.

تأثیر فرهنگ اسلامی در مجموعهٔ قصه‌های معروف به **دکامرون** اثر بوکاتچو ایتالیایی و ظاهراً از همان طریق نیز در **قصه‌های کانتربوری** اثر چاسر انگلیسی و تعدادی دیگر از شاعران و نویسندگان عهد رنسانس ایتالیا نیز واقعیتی است که تأثیر دانته را از میراث فرهنگ شرقی توجیه می‌نماید. اینکه بوکاتچو در تفسیر **کمدی الهی** خاطر نشان می‌سازد که شعر و الهیات از یك جوهر واحدند و پترارکا شاعر و ادیب ایتالیائی آن ادوار نیز نظیر همین معنی را در یك مکتوب معروف خویش بیان می‌کند معلوم می‌دارد که در عصر آنها و بنحو اولی در عصر دانته نیز شعر و ادبیات رایج می‌بایست هنوز ازهمان سرچشمهٔ الهیات اسکولاستیك سیراب شده باشد که البته دنیای اسلامی منبع عمدهٔ آن محسوب می‌شده است. پترارکا شاعر ایتالیایی هم که ادعا داشت با شعر عربی آشنایی دارد و در عین حال از علاقه‌ای که بعضی معاصرانش به فرهنگ اسلامی و عربی اظهار می‌کردند اظهار ناخرسندی می‌کند در واقع بر استمرار و ادامهٔ این نفوذ در فرهنگ مسیحی

عصر خویش شهادت می‌دهد. این نفوذ در تمام دنیای غرب بیش و کم محسوس بوده است و اینکه اولین کتابی هم که در انگلستان بطبع رسید (۱۴۷۷) ترجمهٔ لاتینی مجموعه‌ای از اقوال منسوب به حکما بود که از کتاب عربی مختارالحکم اثر مبشّربن فاتك حکیم مسلمان عرب‌نژاد نقل می‌شد اهمیت و غور این نفوذ شرقی را در دنیای غرب نشان می‌دهد.

با آنکه روح دنیای «رنسانس» که بازگشت به فرهنگ یونان باستانی را آرزو داشت قطع ارتباط با فرهنگ شرقی را که ریشه‌های حکمت اسکولاستیك قرون وسطی بود نیز الزام می‌کرد خطری که از تسلط عثمانیها بر قسطنطنیه مایهٔ تهدید غرب می‌شد و اندیشهٔ اتحاد با ایران صفوی راه رفع آن بنظر می‌رسید، سبب شد که در عصر بعداز رنسانس هم مسأله ارتباط با دنیای شرقی مطرح شود و فرهنگ و اندیشهٔ شرقی همچنان جاذبهٔ خود را برای دنیای غرب حفظ کند. بعلاوه بسته شدن راه مدیترانه دریانوردان اروپای غربی را به جستجوی راههای تازه‌ای برای وصول به ثروت و بازرگانی شرقی انداخت. «دنیای جدید»ی کشف شد و از طریق دماغهٔ «امیدنیك» راه تازه‌ای بسوی هند افسانه‌ای پیدا شد. نقش ایران برای محدود کردن قدرت تجاوز ترکان عثمانی، در اروپا اهمیت خاصی پیدا کرد و سفرنامه‌های ونیزیهای آن زمان نشان می‌دهد که حتی قبل از صفویه و در دوران تاتار و ترکمان هم سفرای اروپایی به ایران می‌آمدند تا فرمانروایان آن را بر ضدّ عثمانیها تجهیز و تحریك نمایند.

جالب آن است که شبح دنیای شرق، حتی در خارج از حوزهٔ علایق سیاسی جاری، با آنکه فرهنگ عصر رنسانس آن را همراه با حکمت اسکولاستیك و مخصوصاً بخاطر بازگشت به فرهنگ خالص باستانی یونان از پیش چشم خویش رانده بود باز، در ادبیات عصر جدید غربی گهگاه بصورت آرمانهای دینی یا ملی مجال جلوه می‌یافت. از جمله دو اثر بزرگ حماسی این عصر از تأثیر این شبح خالی نیست: **لوزیاد** (۱۵۷۲) اثر کاموئنس شاعر پرتقالی، و **اورشلیم نجات یافته** (۱۵۷۵) اثر تورکواتوتاسّو شاعر ایتالیائی. اگرچه در هر دو اثر آنچه بطور بارزی جلوه دارد نفوذ فرهنگ کلاسیك و روح یونانی است باز توجه هر دو شاعر به دنیای شرق، به رغم آنکه صبغهٔ محلّی هم در آنها نمایان نیست، کم اهمیت نمی‌نماید و به هر حال حاکی از «روح عصری» است که در

اروپا فکر استعمار با روح صلیبی هم عهد می‌شوند تا به شیوه‌ای تازه، برای تسخیر شرق عزیمت کنند.

از وقتی الیزابت اول ملکهٔ انگلستان کوشید با ارسال نمایندهٔ بازرگانی و سیاسی در دستگاه شاه طهماسب اول نفوذ پیدا کند وبه رغم عدم کامیابی نمایندهٔ او بعدها دربار «صوفی اعظم» بر روی بازرگانان و جهانگردان و سفیران غربی باز شد ادبیات غربی توجه و علاقهٔ خاصی به دنیای شرق نشان داد. نمایشنامهٔ **تیمور لنگ** اثر کریستوفر مارلو (۱۵۸۸) و نمایشنامهٔ «میرزا» (۱۶۴۷) اثر رابرت بارون با آنکه هر دو مشحون از سوءتفاهمهای بارز نسبت به دنیای شرق بود، شوق و علاقهٔ جامعهٔ انگلیسی آن اعصار را به زندگی و فرهنگ شرقی نشان می‌دهد.

مکتب کلاسیك فرانسوی هم با آنکه تحت تأثیر اصول عهد رنسانس، مضمونهای خویش را غالباً از اساطیر یا قصه‌های تاریخی یونان و روم باستانی اخذ می‌کرد گهگاه به پیروی از برخی هوسها یا علائق عصری، در ابداع آثار خویش به حوادث دنیای شرقی توجه مخصوص نشان می‌داد. نه فقط لافونتن در **فابل‌های** خود از قصه‌های انوار سهیلی و حتی مع‌الواسطه گهگاه از مضامین سعدی الهام دارد راسین در نمایشنامهٔ **بایزید** (۱۶۷۲) دنیای شرقی را درماجراهای مربوط به حرمسرای سلطان عثمانی تصویر می‌کند. در آنچه در **نامه‌های ایرانی** (۱۷۲۱) اثر مونتسکیو و در برخی قصه‌ها و نمایشنامه‌های ولتر از زندگی و اندیشهٔ شرقی انعکاس دارد نیز توجه و علاقهٔ «قرن روشنائی» به فرهنگ اسلامی ایران پیداست.

تردّد جهانگردان اروپایی به ایران و ترجمهٔ بعضی آثار فارسی به زبانهای غربی هم در ایجاد تفاهم بین شرق و غرب تأثیر قابل ملاحظه داشت و مقدمهٔ توجه به جنبهٔ جهانی ادبیات انسانی گشت. از جمله ترجمهٔ کتاب انوار سهیلی (۱۶۴۴) قسمتی از قصه‌های **کلیله** را به لافونتن الهام داد و ترجمهٔ آلمانی **گلستان** سعدی بوسیلهٔ اولئاریوس (۱۶۵۴) نام سعدی را در ادب اروپائی تا حدی پرآوازه ساخت. همچنین ترجمهٔ **الف لیل** به زبان فرانسوی (۱۷۰۴) که انتوان گالان آن را به انجام رسانید افقهای تازه‌ای در کار قصه‌پردازی بر روی غرب گشود و تقلید آنچه «قصه‌های عربی» خوانده می‌شد برای کسانی چون ولتر

و جانسون و آدیسون جاذبهٔ مطبوعی یافت.

مقارن نهضت رمانتیك، وجود ترجمه‌هایی از شعر و ادب شرقی که امثال ویلیام جانز به انگلیسی، و هامر پورگشتال به آلمانی نشر کردند از گوته و هاینه تا بایرون و شلی کنجکاوی بسیاری اذهان را به دنیای سعدی و حافظ و فردوسی جلب کرد و ذوق و کنجکاوی و اندیشهٔ گریز از ابتذال(۷) که شاعران رمانتیك را به نفوذ در دنیای شرق دعوت می‌کرد آنچه را گوته ادبیات جهانی می‌خواند قابل تحقق جلوه می‌داد. در بین آثاری که در این زمان در اروپا بشیوهٔ ادبیات شرقی بوجود آمد هر چند دیوان شرقی غرب اثر گوته و شرقیات اثر ویکتور هوگو نفحهٔ انسانی و نشانهٔ اصالت داشت آثاری نظیر لاله‌رخ اثر تامس مور هم بوجود آمد که افراط در صبغهٔ محلّی آن را لااقل نزد خوانندهٔ شرقی مصنوعی و ملال‌انگیز می‌داشت.

بعلاوه تقلید از شیوهٔ شرقی گهگاه آثار بعضی نویسندگان این عصر را به ابتذالی دردناك کشانید. این توجه به شرق، و تقلید از شیوه‌های شرقی تدریجاً در ادبیات غربی چیزی مثل «مُدِ روز» شد و شعر شرقی و فکر شرقی چنان قبول عام پیدا کرد که بودنشتت نام شاعری آلمانی زبان قسمتی از اشعار خود را بنام غزلیات میرزا شفیع نشر نمود و گوینده‌ای انگلیسی به نام جیمس منگان گهگاه اشعار خود را بعنوان شعر حافظ نشر می‌کرد و در جواب کسانی که از این کار اظهار تعجب می‌کردند جواب می‌داد نام حافظ می‌تواند مایهٔ کسب درآمد شود امـا نام من نمی‌تواند. اینکه لرد بایرون در رسالهٔ شاعران انگلیسی و منتقدان اسکاتلندی بر سبیل تعـریض می‌پرسـد اگر حافظ سر از گور بیـرون آوردو نام خود را در روزنامه‌های ما بیابد چه خواهد گفت طعن و تعریضی به این رواج تقلیدآمیز شیوه‌های شرقی در ادبیات عهد رمانتیك بود(۸).

خود بایرون هم که مظهر طغیان بر ضدّ اخلاق عصر بود و روح بایرونی آثار او در بسیاری شاعران رمانتیك تأثیر نهاد در پاره‌ای آثار خویش به مضامین شرقی علاقه نشان داد از جمله در منظومه جائور (= گبر) و عروس ابیدوس نقشهایی نفرت‌انگیز از حرمسراهای عثمانی را تصویر کرد که خشم و نفـرت و شور و هیجان آنها روح رمانتیك داشت و جای تعجب نبود که گوینده روزی بر ضدّ قوم به عصیانگران یونانی بپیوندد.

این توجه به شرق در عصر رمانتیك، یا حتی قبل از طلوع آن، آفاق ادبیات غربی را تسخیر کرده بود: رابرت سوثی به آنچه جبر اسلامی می‌خوانند در می‌پیچید، شلی و پیکاك به ثنویت ایرانی توجه نشان می‌دادند، و رمانتیسم آلمانی که گرایش به وحدت وجود داشت در تصوف ایرانی و عقاید بودایی بنظر علاقه می‌نگریست. حتی در روسیه تزاری هم از تأثیر روح بایرونی، و البته تحت نفوذ رویدادهای ایران و قفقاز، پوشکین شاعر بزرگ روس از توجه به دنیای شرقی غافل نماند منظومهٔ فوارهٔ باغچه‌سرای او که تصادم فاجعه‌آمیز بین عشقی سرکش را با زندگی حرمسراها طرح می‌کند یادآور منظومهٔ «جایور» بایرون بنظر می‌رسد و منظومهٔ زندانی قفقاز او هم روح بایرونی را در رمانتیسم[۹] روس نشان می‌دهد.

معهذا علاقه به شرق که با بسط و توسعهٔ مطامع سیاسی استعمار غربی همراه بود، حتی بعد از انحطاط نهضت رمانتیك هم استمرار داشت و گهگاه از صبغهٔ فکر استعماری هم خالی نماند. الفرد تنی سون در رؤیای اکبر تسلط بریتانیا را بر هند تحقق یك رؤیای اکبر امپراطور جلوه داد و آن را با اندیشهٔ وحدت دین و دین الهی درنزد امپراطور مغول مربوط داشت. ادوارد فیتز جرالد سیرت لذت را که ضعف اخلاقی ارباب قدرت بود از زبان عمرخیام و با ترجمه و تلفیقی که از افکار منسوب به این حکیم بزرگ دنیای شرق کرد جلوهٔ تازه بخشید و سرانجام ذوق شناخت و علاقه به جنبه‌های بدیع و غریب فکر انسانی تدریجاً محرك نویسندگانی شد که با اخذ مضمون از گویندگان شرقی به آنچه می‌توانست لبیك تازه‌ای به دعوت «گوته» برای سعی در ایجاد ادبیات جهانی باشد صبغهٔ تحقق دادند و در حال حاضر در آثار بسیاری معاصران غربی نشانه‌های توجه به میراث شرقی پیداست و این تلاقی بین مشارق و مغارب ارض که در عین حال آشنایی با اندیشه و ادب غربی را هم به دنیای شرق ارمغان می‌دارد از وجود نامرئی یك ادبیات«انسانی و جهانی» حاکی است که در ورای ادبیات ملی اقوام در حال تکوین و طلوع است و اگر تبعیضات و اختلافات قومی و محلی و ادواری و اطواری به آن مجال بروز دهد افقهای معنوی تازه‌ای بر روی انسانیت خواهد گشود.

## یادداشتها

۱. گوته عنوان ادبیات جهانی Weltliteratur و مایهٔ مشترك انسانیت Gemeingut der Menschheit را در ضمن گفت و گوی با اکرمان در مورد آنچه نزد ما ادبیات انسانی خوانده می‌شود بکار می‌برد.
دربارهٔ مفهوم مراد وی مقایسه شود با: Strich, F. Goethe und die WeLtliteratur, 1957

2. Woolley, C.L. in C. A. H. , i/388

۳. در باب بعضی جنبه‌های ادبیات بین‌النهرین و مصر باستانی رجوع شود به: تاریخ در ترازو ۶۱ـ۵۳ برای تفصیل بیشتر در باب ادبیات این اقوام باستانی مقایسه شود با:

Peet, T.A, A Comparative Study of the Literatures of Egypt, Palestine and Mesopstamia. 1931

دربارهٔ تأثیر عناصر یونانی در هزار و یکشب مقایسه شود با:

Crunebaum, G., L'slam medievel/ 323

۴و۵. در باب این مثنویهای عنصری و منشاء یونانی آنها مقایسه شود با: فروزانفر، سخن و سخنوران، چاپ جدید ۱۱۷ـ ۱۱۵.

6. Krumbacher, Gesch. der Byzant, Literatur, II/881—892.

7. Van Tighem, P.) le Romantisme dans la litterature Europeenne 1968/ 311—17.

8. Javadi, H., Persian Literary Influence on English Lit. 1983/63.

۹. دربارهٔ پوشکین و روح بایرونی که در آثار او هست رجوع شود به:.K. Walielwski, Litterature Russe 1921/164 مقایسه شود با: دکتر فاطمه سیاح، نقد و سیاحت /۱۲ـ۳۰۲.

# بحثی در عرفان تطبیقی

طریقهٔ عرفان که در دنیای اسکولاستیک غرب غالباً الهیات عرفانی[1] خوانده می‌شد در اروپای قرون وسطی و بعد از آن، تا حدی مثل آنچه در مورد طریقت اهل تصوف در دنیای اسلامی عهد خلافت صادق است گاه موجب ترویج و اشاعهٔ ذوق زهد و تألّه در بین مستعدان اهل ایمان گشته است و گاه تمایلات الحادی و بدعت‌آمیز را در بین برخی طبقات عامه نشر کرده است. از همین رو است که عرفان مسیحی هم مثل تصوف اسلامی از ریاضتهای دیرنشینان و فقر و زهد فرقه‌های دریوزه‌گر یا توبه‌کار آغاز می‌شود و هم مثل آن در قلمرو عشق الهی و ذوق توبه سیر می‌کند و به قول وحدت وجود و احیاناً حلول و اتحاد و معارف اهل کشف و شهود منتهی می‌شود و بدینگونه در بسیاری از حالات و مقالات عرفانی شباهتهای جالبی بین عرفا و راهبان مسیحی قرون وسطی و بعد از آن، با صوفیه و عرفای متألهٔ اسلامی هست که در مطالعات تطبیقی در زمینهٔ عرفان و حکمت اهمیت بسیار دارد و شاید در برخی موارد هم از تأثیر تصوف اسلامی در قلمرو حکمت و عرفان دنیای اسکولاستیك غرب حاکی تواند بود.

بررسی تطبیقی در باب ارتباط بین عرفان مسیحی و تصوف اسلامی ـ که از تماس آنها در شرق دنیای اسلامی آغاز می‌شود و دامنهٔ آن به غرب دنیای

---

1. Theologia Mystica

اسلامی هم می‌رسد ـ نه فقط جنبهٔ جهانی و انسانی اندیشهٔ عرفانی را نشان می‌دهد بلکه از جریانهای نامرئی فرهنگی و داد و ستدهای رسمی و علنی معنوی بین دنیای شرق و غرب نیز پرده برمی‌دارد و در عین حال نشان می‌دهد که در هر دو «اقلیم» بررغم منع و زجر متشرعه و رؤسای روحانی چاشنی ذوقی که در اقوال و احوال این جماعت بوده است(۱) الهیات عرفانی و حکمت صوفیه را بیش از مقالات متکلمان و حکماء مطلوب عام و خاص ساخته است و در واقع عرفان مسیحی را هم مثل تصوف اسلامی پرارجترین میراث فرهنگ و اندیشهٔ دنیای قرون وسطیٰ ـ در شرق و غرب ـ جلوه داده است.

در قسمت عمدهٔ قرون وسطی و مدتها بعد از آن، در سرتاسر دنیای مسیحی غرب کمال مطلوب اخلاقی و تربیتی اهل دین که تقلید از سیرهٔ عیسی مسیح و حواریان و رسولان وی بود، اذهان مستعد را به اعتکاف در دیرها و اشتغال به توبه و ریاضت می‌کشانید و فرقه‌های راهب (= Orders) در عزلت اینگونه دیرها غالباً تمام عمر را در ذکر و فکر و صوم و دعا بسر می‌آوردند. بعضی از آنها اشتغال به دریوزگی را همچون وسیله‌ای برای تهذیب نفس بر خود الزام می‌کردند(۲) و این رسم خواهندگی که نزد آنها دستاویزی برای قمع غرور و شهوت و در عین حال بهانه‌ای برای اطعام مساکین و مستحقان دیگر بود گهگاه چنان با سماجت و ابرام همراه می‌شد ـ که مثل آنچه در مثنوی در قصهٔ شیخ محمد سررزی نقل است ـ بعضی مردم برخورد با این راهبان دریوزه‌گر را در کوی و برزن مثل برخورد با قاطعان طریق مایهٔ وحشت می‌یافتند.(۳)

طعام این راهبان غالباً خشن و مختصر بود و از سبزی و میوه و از دانه و ریشهٔ گیاهان تجاوز نمی‌کرد و در آن باب هم به سدّ رمق قناعت می‌شد و شاید به همین سبب بود که برخی از آنها در فرصتهای نادری که دسترس به طعام بهتر برایشان حاصل می‌شد مثل صوفیهٔ مسلمین به افراط در اکل ـ اکل صوفی ـ منسوب می‌شدند و درباره شکمبارگیشان قصه‌ها جعل و نقل می‌شد. لباس آنها نیز مرقعهای پشمین و غالباً پناهگاه حشرات گزنده بود چنانکه مجرد مشاهدهٔ آنها هرگونه رغبت به حیات رهبانی را در اشخاص متمیز از بین می‌برد.(۴)

درست است که تدریجاً دیرها به برکت اوقاف و نذور اهل خیر ثروتمند شد و بعضی پیران دیر دستگاه حشمت و تجمل هم پیدا کردند اما همواره در بین

راهبان ساده و فقیر کسانی بودند که بر تجمل و ثروت دیرها و حتی بر شکوه و جلال دستگاه پاپ اعتراض می‌کردند و در مواعظ خویش تقلید از زندگی عیسی و التزام فقر و زهد را بشدت تبلیغ می‌نمودند. نظامات بعضی از دیرها که اشتغال به حرفه‌های شاق، اجتناب از اکل حیوانی، التزام سکوت و احتراز از مالکیت فردی را توصیه می‌کردند حیات رهبانی را در ریاضت و عزلت تیره و حزن‌انگیزی غرق می‌کرد که صوفیهٔ مسلمین، آن را بعنوان فقر عیسوی محکوم می‌شمردند و فقر محمدی را که از این مایه تجرد و ریاضت اجتناب داشت، بر آن ترجیح می‌دادند.

بدینگونه فکر بازگشت به سادگی عهد حواریان و رسولان عیسی دیرنشینان را غالباً به التزام فقر ـ فقر عیسوی ـ رهنمونی می‌کرد چنانکه در قلمرو اسلام هم فقر محمدی که صوفیه طلبکار آن بودند از آغاز نوعی بازگشت به سادگی حیات صحابه و تابعین بود که سلسلهٔ فقر و خرقهٔ تصوف قوم به‌آنها منتهی می‌شد. مع‌هذا همین فکر بازگشت به طرز زندگی حواریان و رسولان تعدادی از راهبان و «تایبان» را وامی‌داشت تا هم مثل رسولان عیسی به جای التزام عزلت و انزوا به میان مردم بروند، آنها را موعظه و انذار نمایند، و خلق را به محبت الهی و ترك دنیا تبلیغ نمایند. کسانی که فرقه‌های سایل بدانها منسوب است همین معانی را موعظه می‌کردند.

از جمله این واعظان پرشور یك ایتالیایی از اهل آسیسی که فرانچسکو نام داشت (وفات ۱۲۲۶) و بعدها سان‌فرانچسکو (= فرنسیس قدیس) خوانده شد و یك اسپانیائی بنام دومینگو (وفات ۱۲۲۱) که به سن دومینیك (= دو مینیك قدیس) مشهور شد، در حدود سالهای ۱۲۰۶ و ۱۲۰۹ میلادی فرقه‌هایی بنیاد نهادند که مبنی بر طریقهٔ فقر بود و قرنها بعد از آنها همچنان باقی ماند و هم بنام آنها فرقهٔ فرانسیسکان و فرقهٔ دو مینیکان خوانده شد. در هر دو فرقه که بناشان بر اختیار فقر و التزام ریاضت بود و پاپ آنها را برسمیت شناخت، رسم آن بود که اعضای فرقه یکدگر را برادر بخوانند و از تملك فردی و اشتغال به اسباب دنیوی اجتناب نمایند. پیروان فرانچسکو برادران صغیر خوانده می‌شدند و پیروان دومینگو برادران واعظ. مع‌هذا اشتغال به فقر و تقشف مانع از آن نشد که بعضی از آنها مخصوصاً از فرقهٔ دومینیکن کار نشر دین الهی را دستاویز تعصب در عقاید و تفتیش افکار منجر سازند. حتی مخالفان عقاید خود، از جمله برخی از

برادران صغیر را، به اتهام گرایشهای الحادآمیز به حکم پاپ طعمهٔ حریق نمایند. همچنین گرایش به سادگی و اجتناب از اسباب ظاهر مانع از آن نشد که جمعی از آنها به علوم اهل مدرسه که جز مایهٔ خودنمایی نبود بگرایند و بررغم توصیهٔ فرانچسکو که وقتی هم گفته بود از برادران من آنها که در پی کسب دانش می‌روند در قیامت خود را تهیدست خواهند یافت، پیروان هر دو فرقه به حکمت اهل مدرسه ـ اسکولاستیك ـ علاقهٔ خاص نشان دهند چنانکه از حکما و متألهان قرون وسطیٰ کسانی چون بون‌آوانتور از بین پیروان فرانچسکو و اشخاصی نظیر طوماس داکویناس از بین یاران دومینگو برخاست.

زندگی فرانچسکو ـ فرنسیس قدیس ـ خود تا حدی نمونهٔ کامل زندگی یك صوفی و عارف پرشور و حال اسلامی نظیر بایزید و حلاج و شبلی را بخاطر می‌آورد. گزارش حیات او که فقط چهل و پنج سال طول کشید بر وفق آنچه از روایات پیروانش برمی‌آید تقریباً مثل آنچه از مقامات مشایخ صوفیه نقل است مخلوطی از زُهد و کرامات غریب بنظر می‌آید. گویند از خانواده‌ای توانگر برخاست و در جوانی اهل عشرت و شادخواری بود. اما او نیز، مثل آنچه صوفیه در باب ابراهیم ادهم نقل کرده‌اند، به دعوت هاتف غیبی که در واقع ندای باطنی و تشویر وجدان بود به خدمت خدا و انصراف از دنیا خوانده شد. کار به جایی کشید که همه چیز خود را در راه خدا صرف کرد و وقتی پدرش که از این مایه زهد و شور دینی وی ناخرسند بود از وی به‌محکمهٔ قاضی شکایت کرد در پایان یك محاکمهٔ معروف که خامهٔ جوتو Giotto نقاش معروف ایتالیائی آن را نقش جاویدانی داده است فرانچسکو هرچه را به پدر مدیون بود به او پس داد تا عریان و گرسنه اما آزاد و سرفراز بقول خود در راه «پدر ما که در آسمان است» سلوك نماید.

بدینگونه هدف وی آن شد که زندگی عیسی مسیح را سرمشق واقعی خود سازد. برخلاف آنچه پدر جسمانیش از وی می‌خواست مالك هیچ چیز نباشد. خود را وقف عشق پدر آسمانی کند و برای نیل به ملکوت الهی به موعظه و ارشاد خلق بپردازد. تمام عمر او هم در دنبال این محاکمهٔ معروف در راه تحقق این هدف به سر آمد و در جستجوی پدر آسمانی و عشق و محبت او تا جایی پیش رفت که مکرّر توانست، بر وفق آنچه خود وی مدعی بود، عیسی مسیح،

مریم عذرا، حواریان و رسولان را به چشم خویش مشاهده نماید. فرنسیس در التزام فقر و اجتناب از ملك و مال افراط و اصراری به کمال داشت. وقتی یك اسقف وی را در این باب ملامت کرد در جواب وی گفت که اندوختن مال از انسان می‌خواهد که تا برای حفظ آن دست به اسلحه هم ببرد. فرانسیس مال و ثروت را در واقع دام شیطان می‌یافت و چنانکه می‌گفت بیش از سرگین گاو برای آن ارزش قائل نبود. وی برخلاف راهبان دیر اهل عزلت و انزوا هم نبود دایم در صحبت یارانش پیاده گردش می‌کرد، و همه جا به موعظه و تبلیغ می‌پرداخت. حتی آنگونه که از برخی روایات افسانه‌آمیز برمی‌آید در طی این گردشها به سوریه و بابل (= بغداد) و اندلس هم رفت و با آنکه از جنگهای صلیبی و خشونتهای اجتناب‌ناپذیر آن ناخرسند بود، کوشید تا سلطان مسلمین را هم به آئین عیسی دعوت کند و به عشق مسیح. اگر چیزی از این روایت درست باشد شاید ارتباطی باشد که بین طریقهٔ فرانسیس با دنیای اسلامی هست و ظاهراً از مقولهٔ توارد صرف نباشد.

به هر حال فرنسیس قدیس نیز مثل صوفیه بشدت با آنچه در لسان متصوفه «علم قال» خوانده می‌شد مبارزه می‌کرد و تا حدی نظیر غزالی اشتغال به مباحثات علمی را مایهٔ انصراف از عشق الهی می‌یافت و مثل ابوسعید ابوالخیر که به یك درویش گفت حکایت‌نویس مباش چنان باش که از تو حکایت نویسند وی نیز جامعان حکایات را ملامت می‌کرد که خود کاری انجام نمی‌دهند و از کارهایی که دیگران کرده‌اند برای خود مایهٔ عظمت می‌سازند. زندگی خود او مظهر واقعی فقر صوفیانه بود و او در عشق الهی که خود مستغرق آن بود با تمام کاینات از انسانها تا پرندگان هوا رشتهٔ محبت و پیوند الفت داشت.

زندگی دومینگو ـ دومینیك قدیس ـ راهب اسپانیایی از اهل کاستیل (= قسطیله) هم تا حدی همان سیرهٔ فرانچسکو را تصویر می‌کرد. خود او در اسپانیا در خانواده‌ای مرفه به دنیا آمد (۱۱۷۰) در جوانی هم به تحصیل الهیات پرداخت اما در قحط سالی سختی که پیش آمد (۱۱۹۱) تمام اموال، حتی کتابهای خود را فروخت. بهای آن را صرف محتاجان کرد و خود به فقر گرائید. الزام بازگشت به سادگی حیات رسولان و حواریان، تمسّك به فقر محض، و در عین حال اجتناب از عزلت و انزوای دیرنشینان که سعی در تبلیغ پیام عیسی مسیح با اختیار آن

سازش نداشت‌تعلیم او بود. دومینگو نیز مثل فرانسوا تجمل و تنعم‌ارباب کلیسا را با نظر ناموافق می‌نگریست و آن را دستاویز اعتراضها و انتقادهائی می‌یافت که مخالفان کلیسا برای نشر تعالیم و آرای الحادآمیز خویش بدان تمسك می‌کنند. در هنگام وفات یاران را به التزام شفقت، خاکساری، و فقر اختیاری توصیه می‌کرد. دومینگو در حق فرانسیس حرمت فوق‌العاده‌ای قائل بود اما خود او، تسامح فرانسیس را نداشت. پیروانش هم که برادران واعظ و دومی‌نیکن خوانده شدند در مخالفت با ملحدان تا حدی تأسی به او می‌کردند، و در تفتیش عقاید هم از افراط خودداری نداشتند.

درست است که هر دو فرقه ـ فرانسیسکان و دومی‌نیکان ـ عرفای بزرگی به دنیای مسیحی قرون وسطی هدیه کرد اما فرنسیس و دومینگو خود بیشتر واعظ و زاهد بودند، تا سالك و عارف. تعدادی از عرفای قرون وسطی هم در خارج از حوزهٔ نفوذ آنها بوجود آمدند و برخی قبل از ظهور این دو فرقه، عرفان را با فقر یا با عشق تلفیق داده بودند. بعلاوه جنگهای صلیبی هم که موجب پیدایش فرقه‌های شوالری ـ تامپلیه و هوسپیتالیه ـ گردید چیزی از آیین عیاری و فتوت رایج در دنیای اسلام را با حیات رهبانی عیسوی بهم آمیخت و در طی زمان آن را عرضهٔ انحطاط و فساد کرد. مورخان مسلمان مثل ابن اثیر و ابن الجوزی از این دو فرقه بعنوان اسپتار (= هوسپیتال) و داویّه (= تامپلیه) یاد کرده‌اند و نام داویه در مورد فرقه تمپلیه چیزی از مفهوم کاتب و ضابط (= دواتدار) را هم متضمن است چرا که فرقهٔ اخیر به سبب ارتباط با پاپ و اشتغال به امور مربوط به صرافی و بانکداری تدریجاً صاحب ثروت و قدرت شده بودند و بدینگونه هم نام کشیشان را آلوده کردند و هم عنوان شوالیه را. از برخی جهات هم احوال مطّوّعهٔ صوفیه و غازیان اهل رباط را که احیاناً زندگی آنها در نزد زهاد واقعی درخور نقد و ملامت می‌نمود بیاد می‌آوردند.(۵)

بنیاد تفتیش عقاید هم که در دنبال اهتمام کلیسا در دفع و تعقیب مبتدعهٔ معروف به‌آلبی‌ژوا، بوجود آمد و بعضی از برادران واعظ ـ فرقهٔ دومی‌نیکان ـ را در این باب به اعمال خشونتهای تعصب‌آمیز واداشت شعار بازگشت به سیرهٔ عیسی و رسولان را در نزد آنها دعویی نامقبول جلوه می‌داد و عجب نیست که مقارن نهضت رنسانس کلیسا با وجود بقایای راهبان و شوالیه‌های خویش دیگر چیز

زیادی از روح «فقر عیسوی» را نگه نداشته باشد و هرچند عرفان مسیحی در دنیای پروتستان و در عصر انقلاب صنعتی هم باز پاره‌ای نمونه‌های جالب و نادر بوجود آورد اوج کمال آن با زوال قرون وسطی، تدریجاً روی به هبوط و حضیض نهد.

به هر حال در بحبوحهٔ قرون وسطی هم در بین عرفای مسیحی کسانی بودند که احوال و اقوال آنها در زهد و ریاضت به آنچه از بعضی مشایخ صوفیه امثال شیخ ابوعبدالله خفیف و شیخ ابواسحق کازرونی و ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر نقل می‌شد شباهت داشت. از این جمله بود سن برنار، معروف به برنار دو کلروو (وفات ۱۱۵۳) که در عین حال تجسم عرفان و عشق و زهد بشمار می‌رفت و اقوال و احوال او تأثیر بسیاری در تحول و توسعهٔ الهیات عرفانی در عهد اسکولاستیك باقی گذاشت.

برنارد که خود از خاندان نجبا بود در نزدیك دیژون از ولایت بورگونی در فرانسه بدنیا آمد (۱۰۹۱). در جوانی گرایش به طریقهٔ اهل فقر یافت و وقتی به دیر سیتّو رفت نه فقط عمو و چهار برادر خویش را با عدهٔ کثیری همراهان دیگر به دیر برد (۱۱۱۲) بلکه بعدها مادر و خواهر و حتی پدر خود را نیز به زندگی در دیر رهنمون شد. دیری که بعدها خود وی در بیشه‌ای بنام کلارا والیس[1] ساخت و انتساب بدان نام کلروو را بنام او افزود بر نظامات مرتاضانه خشن و دقیقی مبتنی شد. چنانکه راهبان دیر غیر از التزام اوراد و عبادات، ریاضتهای دشوار جسمانی، کشت و کار مزرعه، و حتی آشپزی و خدمات خانگی دیر را هم برعهده داشتند. خود او بشدت از تمام لذائذ و راحتیها پرهیز داشت. شمارهٔ یارانش در دیر کلروو، به هفتصد تن رسید که جمله مریدان وی بودند. طریقهٔ او مخصوصاً در سوءظنی که به علم بحثی داشت به تعلیم صوفیه نزدیك بود. وی نیز مثل صوفیه شوق و اهتمام حکماء و متألهان را نوعی بلفضولی و جسارت تلقی می‌کرد که عقل به دستاویز آن می‌خواهد در آنچه وی را بدان راه نیست نفوذ کند. از آبلار[2] (وفات ۱۱۴۲) حکیم و متألهٔ معروف عصر که مدعی بود ایمان را باید عقل هدایت کند بشدت ناخرسند بود و در پیش عشق عیسی نه فقط مال و مکنت را

1. Clara Vallis 2. Pierre Abelard

ناچیز می‌شمرد بلکه عقل و حکمت را هم تحقیر می‌کرد. اساس تعلیم عرفانی او عشق بود و وی حتی عشق مجازی را هم، چون موجب آمادگی برای عشق الهی است درخور انکار نمی‌دید. حتی عشق به «خود» را که عبارت از خودپرستی است و عشق به همسایه را که دوست‌پروری است مقدمه‌ای برای نیل به عشق الهی می‌شمرد. اما عشق به خدا را هم ناشی از عشقی می‌دانست که خداوند به انسان دارد و بدون آن انسان نمی‌تواند به عشق الهی راه یابد. این قول وی یادآور قولی است که از بایزید و بعضی دیگر از صوفیه نقل کرده‌اند و پیر بسطام در تقریر آن می‌گوید: سی سال خدا را می‌جستم و چنان می‌پنداشتم که من وی را می‌جویم تا دانستم وی بود که مرا می‌طلبید.(۶)

باری قدرت ایمان و رسوخ اعتقاد برنار، در مدت نیم‌قرن حیات مرتاضانهٔ وی، حتی دیرها و صوامع دیگر را به اصلاح نظامات و رسوم و مخصوصاً به اجتناب از تنعم و تجمل واداشت. با آنکه خود وی فقط یك «پیر دیر» ـ صدر صومعه ـ بود کلام وی در عزل و نصب پاپ روم هم تأثیر قاطع داشت. بیان پرشور و مواعظ ساده و پرتأثیرش مردم را فوق‌العاده شیفتهٔ او می‌داشت. درسفری که به ایتالیا کرد مردم از هر سو به زیارتش می‌آمدند، بر دست و پایش بوسه می‌زدند، پاره‌های لباسش را به تبرك می‌بردند ـ چیزی که نظیر آن را در قلمرو مسلمین در آن ادوار در مورد فقیه متورع زاهدی چون ابواسحق شیرازی نقل می‌کردند که چون از جانب خلیفه نزد ملکشاه سلجوقی به خراسان رفت مورد تجلیل شدید عامه واقع شد و همچنین این روایت راجع به برنارد تا حدی یادآور تکریم فوق‌العاده‌ای است که در قلمرو سلطان علاءالدین کیقباد سلجوقی در حق شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی، و نیز بر حسب روایات صوفیه در حق بهاء ولد پدر مولانا جلال‌الدین بعمل آمد.

بی‌اعتمادی بر مجرد علم بحثی و علاقه به ذوق مکاشفه بعد از سن برنار، در حوزهٔ تعلیم صومعهٔ سن ویکتور واقع در حومهٔ پاریس مواعظ و تعالیم هوگ دو سن‌ویکتور[1] (وفات ۱۱۴۱) را رنگ عرفانی قابل ملاحظه‌یی داد. هوگ البته به علم بحثی و آنچه نزد متألهان اسکولاستیك رایج بود توجه تمام داشت اما معتقد

1. Hugues de Saint—Victor

بود که حاصل توغل در آنگونه علوم باید به کشف و شهود منتهی شود. بر طالبان حکمت هم تزکیهٔ نفس را الزام می‌کرد و معتقد بود که با سعی در تزکیهٔ نفس اشتغال به علم بحثی زیان ندارد و به کشف و شهود منجر می‌شود.

شاگرد وی ریشــار دو سن‌ویکتور (وفات ۱۱۷۳) هر چند به قدر استاد از نام‌آوران عصر محسوب نیست اقوال او در تاریخ عرفان کلیسایی اهمیت دارد چرا که در کشف حقیقت بر نقش کشف و شهود[۱] تأکید بسیار می‌کند و مثل هوگ وی نیز نیل بدان را بدون تزکیهٔ نفس موجب نجات نمی‌داند. در عین حال وی مکاشفهٔ محض را که بی‌پرده و خالی از هرگونه واسطه‌ای حاصل می‌شود و در آن ذهن مکاشف از خودی خود خارج می‌گردد از مکاشفه‌ای که از طریق فکرت بحثی حاصل می‌آید و با تصویر و مجاز بعبارت درمی‌آید تفاوت می‌نهد و عرفان واقعی را در نیل به مکاشفهٔ محض می‌داند. اما وقتی ریشــار خاطرنشان می‌کند که هر کس می‌خواهد از «مایدهٔ الهی» بهره یابد باید مصر تن را ترك کند، از دریای حبّ دنیا عبور کند و در واقع الزام تزکیه را بر سبیل تمثیل در عبارت می‌آورد و گویی قول او حاصل مکاشفــه‌ای‌بحثی است(۷). به هر حال بر وفق تعلیم وی در نیل به مقام مکاشفه تزکیهٔ نفس ضرورت دارد و جز با وصول به مقام مکاشفه از آنچه وی آن را مایدهٔ الهی می‌خواند و همان معرفت عارف است نمی‌توان بهره یافت. ریشــار در الزام تزکیه هم خاطرنشان می‌کرد که وصول به کمال برای عارف در التزام عزلت نیست در آن است که با وجود نیل به وصال حق همچنان در نهایت تواضع و خاکساری به خدمت محتاجان اشتغال جوید و در این کار شیوهٔ حیات عیسی مسیح را سرمشق سازد.

مع‌هذا اوج عرفان نظری در این ادوار در تعلیم یك راهب دومی‌نیکان از اهل آلمان و یك راهب فرانسیسکان از اهل اسپانیا تجلی یافت: مایستراکهارت، و ریمون لول. البته اکهارت در این زمینه بیشتر بعنوان عارف شهرت دارد اما عرفان ریمون لول مخصوصاً از جهت شباهت و ارتباط آن با تعلیم عرفای اسلامی قابل ملاحظه بنظر می‌رسد.

اکهارت در هوخهایم نزدیك گوتا در ولایت تورینگیا بدنیا آمد (۱۲۶۰)، در

---

1. Contemplatio

پاریس و کلن به تعلم و تعلیم پرداخت. در حوزهٔ فرقهٔ دومی‌نیکان به ایراد مواعظ اشتغال جست و شهرت و تأثیر مواعظ او نوعی نهضت عرفانی را در بین آن طایفه موجب گشت. تعلیم عرفانی او، تا حدی مثل آنچه در نزد مسلمین بعدها عرفان نظری خوانده شد صبغهٔ نوافلاطونی داشت و مخصوصاً حاکی از تأثیر ابرقلس[1] بنظر می‌رسید[8] در اواخر عمر بعضی آرای او موجب تحریک سوءظن اولیای دین شد چنانکه برخی از اعضای فرقهٔ دومی‌نیکان هم مثل افراد طریقهٔ فرنسیسکان بر اقوال وی بنای اعتراض نهادند. اسقف کلن در صدد زجر و تعقیب او برآمد و اکهارت که مرافعه را به پیشگاه پاپ برد قبل از آنکه رأی پاپ در این باب اظهار گردد وفات (۱۳۲۷) یافت اما دو سال بعد بیست و هشت فقره از تعالیم وی از طرف کلیسا مردود اعلام شد. خود او اذعان داشت که ممکن است در اقوالش برخلاف میل قلبی و ارادهٔ وی خطاهایی روی داده باشد و برای رفع و اصلاح آنگونه خطاها نیز آماده بود اما این را که از روی قصد و عمد سخنان الحادآمیز گفته باشد قبول نداشت[9]، و با توجه به اخلاصی که در اعتقاد خویش داشت نمی‌توان پنداشت که او از روی عمد و قصد چیزی برخلاف آنچه آیین مسیح آن را مجاز می‌داند به خاطر گذرانده باشد.

در بین اقوالی که از مواعظ اکهارت دستاویز حکم پاپ در حق او گشت این تعلیم بود که کاینات لاشیئی محض محسوب است و آنچه حقیقت دارد وجود خداست. این قول که نظیر آن در کلام صوفیه هم به عبارات گونه‌گون آمده است در نزد اکهارت ادراک خداوندرا مستلزم نفی ماسویٰ می‌دارد و در نزد عامه ممکن است منجر به قولی شبیه به کلام اهل تعطیل شود. از اینجاست که اهل کلیسا آن را درخور نقد و اعتراض می‌یافته‌اند و گوینده را محکوم می‌شمرده‌اند. اکهارت می‌گوید که «وقتی جان آدمی نام خدا را بر لفظ می‌آورد این لفظ حقیقت هستی او را دربر ندارد» و وقتی در این باب خاطرنشان می‌کند که «هرآنچه انسان خدا را عبارت از آن می‌داند خدا نه آن است» کلام او یادآور طرز تلقی صوفیه از مرتبهٔ تنزیه است و مثل آنچه در قصهٔ موسی و شبان **مثنوی** آمده است با اشارت «کل ماميّز تموه باوهامکم فی ادق معانیها فهو مصنوع مثلکم مردود الیکم»

---

1. Proclus

شباهت دارد و این اشارت در کلام اکهارت هم با تعبیری مشابه به تصریح می‌آید که: خداوند از هرآنچه در تصور ماست برترست و تسبیح ما از آنچه سزای اوست قاصر و فروتر(۱۰). نظایر این اقوال در **فصوص الحکم** ابن‌عربی و در جای جای **مثنوی** و اقوال صوفیهٔ ما هم هست اما اینگونه تنزیه که در توحید اسلامی مقبول و رایج است با روح تشبیه و تجسیم که در تعلیم کلیسای مسیح هست البته چندان سازگاری ندارد و از همین روست که در آن باب بر اکهارت جای اعتراض یافته‌اند. خاصه که این قول دیگر وی نیز هرچند مبنی بر تنزیه ذات است چون می‌گوید «خداوند نه نیکوست نه نیکوتر نه نیکوترین» و در واقع امکان تحدید و قیاس را در صفات حق رد می‌کند با طرزی که در تقریر اکهارت آمده است نزد ارباب کلیسا موهم قول به تعطیل آمده است و هرچند اکهارت به این معنی نظر ندارد اما ظاهراً توجه به سوءتفاهمی که ممکن است از این دعوی حاصل آید سبب شده است تا این قول نیز در حکم پاپ مستند ردّ وطعن وی گردد.

مواعظ و رسالات مایستر اکهارت که از جمله متضمن بحث در تنزیه حق و شامل تحقیق در تفاوت مفهوم اله[1] و الوهیت[2] است مرتبهٔ الوهیت را مرتبهٔ اطلاق و مرتبهٔ اله را مرتبه تعیـن و تشخص نشان می‌دهد و مسألهٔ تشخص الوهیت را که در الهیات و عرفان مسیحی اهمیت خاص دارد تقریر عرفانی می‌کند. در تبیین این معانی هم مواعظ و اقوال او غالباً مشحون از تعبیرات و اصطلاحات رایج در حکمت اسکولاستیك و در بعضی موارد متضمن اقوالی شبیه به شطحیات صوفیه است. پاره‌ای از اقوال او حتی سخنان مولانا جلال‌الدین را در **مثنوی معنوی** بخاطر می‌آورد و هرچند در اینگونه موارد مسألهٔ اخذ و نقل مطرح نیست مسألهٔ قرب مأخذ و توارد فکر غالباً جالب است(۱۱). از بعضی جهات هم مضمون تعلیم و طرز بیانش تعلیم شیخ محیی‌الدین ابن عربی را بخاطر می‌آورد و او نیز مثل شیخ موجد نوعی عرفان نظری است که آن را مکتب عرفان نظری «حوزهٔ راین»[3] می‌خوانند. بعد از مرگ طریقهٔ عرفان وی بوسیلهٔ اصحابش نشر شد و با آنکه اقوالش از جانب پاپ مردود اعلام گشت کسانی که در اقوال او با نظر موافق

1. Gott 2. Gottheit 3. Rhineland Schule

می‌دیدند بعنوان «محبان خدا» ـ که تعبیری از مفهوم اولیاءالله در نزد صوفیه است ـ خوانده شدند.(۱۲)

شباهت با ابن عربی که در مضمون فکر و بیان اکهارت غالباً از مقولهٔ توارد و اتفاق بنظر می‌رسد در نزد ریمون لول (= لولو) ظاهراً از احتمال اخذ و نفوذ خالی نیست خاصه که لول با زبان عربی و حکمت اسلامی آشنایی داشته است و می‌توانسته است آثار ابن عربی (وفات ۱۲۴۰ میلادی) را که مثل وی اهل سرزمین اسپانیا بوده است و در اندلس هم مثل مصر و روم و سوریه شهرت داشته است در زبان اصلی مطالعه کند.

رمون لولو (= ریمون لول) از خاندان نجبا بود تا سی سالگی زندگی آسوده‌ای داشت و چنانکه خودش می‌گوید «متأهل، پدر خانواده، صاحب مکنت کافی و زندگی خوش» بود. مکاشفه‌ای که برایش دست داد زندگی او را عرضهٔ تحول کرد با طیب خاطر همهٔ تعلقات را ترك کرد تا بتواند با فراغ دل به عبادت و تسبیح خداوند و نشر و تبلیغ آیین مسیح بپردازد. از آن پس به فرقهٔ فرانسیسکان پیوست. زن و فرزند را ترك کرد. لباس خشن پوشید و در کنج غاری به مطالعه و ریاضت پرداخت. به سبب شور و شوق وافری که جهت تبلیغ و تعلیم آیین مسیح یافت در صدد برآمد کتابی تصنیف کند که یهود و مسلمان و اصحاب مقالات مختلف دیگر را به آیین کاتولیك، به اعتقاد وی، رهنمونی کند. از یك بردهٔ مسلمـان عربی آموخت و او وقتی دریافت که مراد وی از تعلم زبان عربی اقدام به ردّ و نقض تعالیم و عقاید خود اوست از تعلیم دادنش پشیمان شد و حتی در صدد قتلش هم برآمد. در طی مکاشفه‌ای طولانی که نزدیك یکهفته طول کشید، آنچه لول آن را اشارت ربانی نام نهاد وی را به تصنیف کتابی برانگیخت که لول آن را صناعت مهین[۱] خواند و در تصنیف آن کوشید تا از صناعت منطق به کمك ارکان و اشکال برهان وسیله‌ای بسازد تا آیین کاتولیك را برای تمام اذهان قابل قبول سازد. این مکاشفهٔ اشراقی که گرایش وی را به افکار عرفانی به دنبال داشت سبب شد تا بعدها یارانش وی را «صاحب اشراق»[۲] بخوانند و وی که فرهنگ و زبان عربی را وسیله‌ای برای نشر آیین عیسی در بین مسلمین و اقناع

1. Ars Magna 2. Dotor illuminatus

و افحام مخالفان آیین عیسی می‌یافت در صوامع و مدارس بلاد اروپا همه جا لزوم آشنایی با آن را توصیه و تبلیغ کرد. در سن پنجاه و شش سالگی به تونس رفت، به قبرس و ارمینه هم مسافرت کرد. گویند در بلاد مسلمین کوشید تا قوم را به دین عیسی دعوت کند اما در این راه با مخالفت علماء برخورد و به زندان و تبعید دچار گشت. در عین حال برای تأمین مقصود خویش بارها با پادشاهان اروپا و ارباب قدرت کلیسا هم ارتباط و مراوده یافت. در مبارزه با فلسفهٔ ابن رشد که در آن زمان در دنیای اسکولاستیك شروع به انتشار کرده بود اهتمام ورزید. سرانجام در سن هشتاد سالگی به اتهام نشر و تبلیغ کفر در دیار اسلام توقیف و مقتول شد (۱۳۱۵) و شك نیست که قسمتی از روایات راجع به احوال او از افسانه خالی نیست. جالب آن است که با وجود مبارزهٔ مستمری که لول در سبیل ترویج مسیحیت، با آیین و تعلیم اسلام کرد، قسمت قابل ملاحظه‌ای از افکار و آرای او به عرفان و حکمت اسلامی مدیون ماند.

تأثیر حکمت و ادب اسلامی در اقوال ریمون لول قابل ملاحظه است. از جمله در کتاب عجایب[1] قصه‌هایی از کلیله و دمنه نقل می‌کند رساله‌هایی هم که در ردّ آرای ابن رشد دارد از تأثیر حکمت اسلامی در ذهن وی حکایت دارد. اشعار عرفانی خود او از بعضی جهات یادآور اشعار ابن فارض و ابن عربی است. رساله‌ای که در باب «اسماء صدگانهٔ خداوند» دارد به تصریح خود او برای معارضه با قول مسلمین است در این باب. اینکه از آنچه نزد ابن عربی حضرات الهیّه[2] خوانده می‌شود در کلام وی نیز به مفهوم مشابه[۱۳] تعبیر می‌شود نیز حاکی از آشنایی با ادب و حکمت اسلامی است هرچند متضمن تدقیق درست در معنی مراد ابن عربی از این تعبیر نیست. به هر حال موارد شباهت بین اقوال وی با تعلیم ابن عربی در تعدادی از آثارش انعکاس دارد و تردیدی در احتمال ارتباط بین عرفان مسیحی عهد اسکولاستیك با عرفان اسلامی باقی نمی‌گذارد.

مخالفت با ظواهر و شعایر کلیسا جمعی از اصحاب عرفان و فقرای مسیحی را هم در این ایام، مثل آنچه در دنیای اسلام برای برخی از صوفیه روی داد، در مظان اتهام بدعت و معروض آزار و نکال متشرعه قرار می‌داد و نظیر سرنوشتی که

---

1. Liber de Marvillez    2. Dignitas divinaes

در بین مسلمین برای امثال حلّاج و ابن عطا و عین‌القضات پیش آمد در محیط مسیحی عهد اسکولاستیک هم برای اینگونه منتسبان به عرفان وقوعش اجتناب‌ناپذیر بود.

از جمله کسانی که به سبب مشرب عرفان یا مسلك فقر مورد سوءظن کلیسا واقع شدند قایلان به «وحدت وجود» یا قول به «اتحاد» بودند که هدف خود را نیل به مرتبهٔ «روح وارسته»[1] اعلام می‌کردند و مدعی بودند که وصول به این هدف وقتی ممکن است که انسان بالکلّ مبدّل به خدا شود و هرچند تفرقه و تشتت که لازمهٔ حیات جسمانی است انسان را در دنبال نیل به «اتحاد» دوباره به لوازم حیات ناسوتی بازمی‌گرداند باری آنکه به مرتبهٔ «روح وارسته» نایل می‌شود بکلّی از الوهیت بیرون نمی‌آید و این نکته هم که کلیسا این قول را «بدعت اصحاب وحدت وجود»[2] خواند البته مبتنی بر همین قول آنهاست و بعضی متشرعهٔ کلیسا از قول آنها این معنی را هم استنباط کردند که گوئی به اعتقاد آن جماعت «هیچ کس در راه حق گمراه نیست‌حتی جهود و مسلم هم از گمراهی نا‌ایمن نیستند چرا که روح آنها سرانجام همه را به راه حق خواهد برد» و شکست نیست که کلیسا نمی‌توانست اینگونه اقوال و دعاوی را با نظر اغماض و تسامح بنگرد. خاصه که اصحاب این طریقه ظاهراً بنحوی مدعی نیل به «عصمت» هم بودند و ادعاشان دربارهٔ اتحاد و وحدت منجر به این دعوی می‌شد که انسان چون به این مرحله نایل آید تجسم کمال روح است به آداب کلیسا و تعمید و اعتراف معمول در آن حاجت ندارد و آنچه نزد دیگران خلاف عفت و اخلاق نام دارد به وی زیانی نمی‌رساند. بدینگونه قول این جماعت به نوعی مذهب اباحی منجر می‌شود که بعضی صوفیه هم بدان متهم می‌شده‌اند با این حال به ادعای خود آنها انسان می‌تواند در مراتب کمال در «دور روح‌القدس» به مرتبهٔ عیسی مسیح هم برسد یا از آن هم برتر شود.

این تعلیم که کلیسا آن را بدعت خواند و محکوم کرد نخست بوسیلهٔ فرقهٔ موسوم به «آموریان»[3] نشر شد که در پاریس به حوزهٔ تعلیم آموری[4] منسوب بودند اما آموری خود در سنهٔ ۱۲۰۴ میلادی به اتهام بدعت دچار آمد و پنج سال

---

1. Free spirit 2. the Pantheist Heresy 3. Amurians 4. Amaury

بعد هم یازده تن از اصحاب وی به حکم کلیسا و به همین اتهام طعمهٔ حریق شدند. البته یاران آموریان نسبت به کلیسا و تفوق روحانی آن تسلیم نبودند و تعلیم عرفانی آنها متضمن قول به نفی واسطه بین انسان و خدا بود. بعلاوه این جماعت خود را تجسّد «روح‌القدس» می‌پنداشتند و مدعی بودند که با ظهور طریقهٔ آنها دوران سلطهٔ معنوی کلیسا بسر می‌آید. با آنکه کلیسا هم در دفع این عقاید عکس‌العمل شدید و سریع نشان داد بقایای جمعیت آموری و فرقهٔ قایل به «روح وارسته» همچنان بصورت «گدایان»[1] دوره‌گرد باقی ماندند و حتی بررغم میل کلیسا به القای مواعظ و نشر تعالیم خویش نیز در خارج از کلیسا دست زدند. کلیسا ناچار شد در مقابل آنها شدت و خشونت فوق‌العاده بخرج دهد چنانکه در «مجمع وینه» (۱۳۱۱) جمعیت آنها را منحل و ملغی اعلام کرد و آنها را مورد تعقیب و نکال ساخت. در دنبال تعقیب و آزار این جماعت برخی از «محبان خدا» هم که پیروان طریقهٔ مایستر اکهارت بودند مورد آزار و تعقیب واقع شدند.

پاره‌ای از اینگونه عقاید هم در نزد یکدسته از اصحاب سن فرانسیس منجر به بدعت تازه‌ای شد که از یوآکیم فیوره[2] نقل می‌شد و وی ظاهراً مدعی ظهور دور تازه‌ای در عالم مسیحیت بود که قول بدان نیز منجر به نقض و لغو سلطهٔ معنوی کلیسا می‌شد. اصحاب فیوره مدعی بودند که تمام عالم از آغاز خلقت تا عصر آنها شامل سه دوره بوده است: دور اول که «دور پدر»[3] محسوب می‌شد از عهد آدم تا به عهد عیسی دوام داشت و خوف و خشیت و طاعت و عبودیت را بر خلق الزام می‌کرد. دور دوم که «دور پسر»[4] نام داشت از عهد عیسی تا زمان فیوره (= قرن سیزدهم میلادی) دوام داشت و متضمن تسلیم و انقیادی خاضعانه از نوع مطاوعت و انقیاد پسر در مقابل حکم پدر بود. دور سوم که «دور روح‌القدس» در آن آغاز می‌شد مستلزم آزادی، عشق، و شهود بود و با طلوع آن بین شرق و غرب عالم اختلاف باقی نمی‌ماند کلمهٔ الهی، ابدی و قاهر می‌شود و نظامات جاری کلیسایی هم ملغی می‌گردد.

این اقوال که فقط یکدسته از پیروان طریقهٔ سن فرنسیس به نشر و تعلیم

---

1. Beghars 2. Joachim Fiore 3. the Age of Father 4. the Age of the Son

آن اهتمام کردند و به تقریب انتساب به «دور روح‌القدس»۱ خود را «روحانی»۲ می‌خواندند و چنین اعتقادی البته نمی‌توانست مورد اعتراض کلیسا واقع نشود و فی‌الواقع کلیسا هم در دفع قایلان بدان اهتمام بسیار نشان داد چنانکه برخی کتب این طایفه به حکم کلیسا سوخته شد و تعدادی از اصحاب آن معروض حبس و توقیف و آزار بسیار واقع شدند(۱۴).

قول به فنای انسان در اوصاف حق که از آن تعبیر به «اتحاد»۳ می‌کنند و عارف آن را تجربه‌ای در «تأله»۴ تلقی می‌کند تمثیل تبدل آهن تفته را به آتش، باید از کلیسای شرقی اخذ کرده باشد. یوحنا اهل لوکوپولیس۵ که در قرن چهارم میلادی می‌زیست از قدیمیترین کسانی است که اتحاد انسان را با عنصر الهی با اینگونه تمثیل تقریر می‌کند و خاطرنشان می‌سازد که عشق مسیح همچون به‌جان راه یابد تمام گناهان را می‌سوزاند و در آن حال جان هم مثل آهن که در تف حرارت تبدیل می‌یابد صفات خود را درمی‌بازد و صفات الهی می‌گیرد. راهب دیگری از مردم همین قرن، نامش ماکاریوس قبطی، خاطرنشان می‌کند که چون جان آدمی از صفات بشری و شهوات جسمانی بکلّی تصفیه گردد و به کمال مرتبهٔ روح‌القدس نایل آید با روح قدسی بهم درمی‌آمیزد و سراپا نور و قدس و عشق و خیر و محبت می‌شود و بدینگونه فنای در صفات الهی موجب نیل به تأله و به تحقق اتحاد با خدا می‌گردد.(۱۵)

در عرفان صوفیه هم این تمثیل در بحث فنا، در کلام مولانا در **مثنوی** تقریر جالبی دارد و سابقهٔ آن در **کشف‌المحجوب** هجویری هم هست. مسألهٔ فنای صفات عبد در صفات حق از مباحث مهم تصوف اسلامی است و شاید تا حدی از تعالیم مکتب نوافلاطونی و ادیان هندی هم متأثر باشد. اما این تمثیل در عرفان غربی مسیحی، در تمام قرون وسطی رایج ماند از جمله در اشارت ریشار دو سن ویکتور و در کلام سن برنار بارها آمده است و یك تقریر جالب آن در کلام یوهان رویسبروك است که طرز تقریر وی یادآور بیان مولانا جلال‌الدین صاحب **مثنوی** هم هست.

رویسبروك (وفات ۱۳۸۱) که او را صاحب خلسه۶ هم می‌خوانند در عرفان

---

1. the Age of the Holy Spirit 2. Sprituals 3. union 4. Deification
5. John of Lycopolis 6. Doctor Ecstaticus

نظری در اروپای قرون وسطی مرتبه‌ای عالی دارد و طرز تفکر او که در این زمینه از مایستر اکهارت هم متأثر بنظر می‌آید به عمق فلسفی کم‌مانندی موصوف می‌نماید هرچند در طرز بیان او شور و ایمان بیشتر غلبه دارد تا عقل و برهان. آنچه در رسالات عرفانی وی، از جمله رساله‌ای به نام «هفت مرحلهٔ عشق»[1] مطرح می‌شود در واقع تعلیم وحدت وجودی است که صبغهٔ اشراقی و شهودی دارد. رویسبروك در تقریر این معانی نشان می‌دهد که خدا در همه چیز و همه چیز در خداست از این رو خودی انسان هم چیزی جز عنصر الهی نیست و در این دعوی قول وی با سخن مایستر اکهارت و حتی با قول شیخ عطار در تقریری که از وحدت وجود ـ در مفهوم شهودی آن ـ در پایان **منطق‌الطیر** عرضه می‌کند شباهت دارد و حاصل تجربهٔ شهودی دانته (بهشت، سرود آخر) هم با آن موافق بنظر می‌رسد.

باری در تقریر مفهوم اتحاد با خدا که حاصل مکاشفه و شهود وحدت است نیز آنچه رویسبروك به بیان می‌آورد دقیق و مؤثر و روشنگر است و به کلام صوفیهٔ ما می‌ماند. می‌گوید: فعل جز از آن خداوند نیست چون وی ارواح عاشقان را مفتون می‌کند و آنها را از خود بازمی‌ستاند دگرگونه‌شان می‌سازد و همه را در وحدت نور خویش مستهلك می‌کند. آنجا همهٔ ما آتش عشقی واحد و همانند می‌شویم و در بین تمام چیزهایی که قدرت حق آنها را آفریده است چیزی بس عظیم می‌گردیم. هر روح به آتشی افروخته تبدیل می‌شود که خداوند آن را از شعلهٔ عشق بی‌پایان خویش روشنی داده است و جملگی با هم به آتشدانی مشتعل می‌مانیم که هرگز خاموشی نمی‌پذیرد.

آنچه رویسبروك در رسالهٔ «زفاف روحانی» از مفهوم اتصال روح با خداوند بیان می‌کند نیز ناظر به همین مرتبهٔ فناء فی‌الله صوفیه است و مثل قول آنها در همان حال تجربهٔ بقاءبالله را هم متضمن است. در تبیین این تجربه که طی آن شهود اتصال با خداوند شعور عارف را مندك و خودی او را مضمحل می‌دارد عرفان مسیحی با الهام از آنچه در تورات (غزل غزلهای سلیمان، و کتاب هوشع) و در **انجیل** (متی، یوحنا، و مکاشفات) آمده است حال روح را در

---

1. Seven Degrees of love

اتصال با خدا و مسیح تشبیه به ازدواج و اتحاد عروس و داماد می‌کند و این تعبیر که در کلام عرفاء و راهبان عهد اسکولاستیك و بعد از آن غالباً تکرار می‌شود خود ظاهراً ریشهٔ نوافلاطونی دارد و مسیحی صرف نیست(۱۶). در عین حال این اتحاد شهودی در نزد رویسبروك هم مثل آنچه در قول صوفیه راجع به مفهوم فنا هست به اتحاد با ذات و فنای در آن منجر نمی‌شود و همواره ورطه‌ای که وجود ممکن را از ذات واجب جدا می‌دارد بین آنها باقی است.

در تقریر مفهوم فناء قولی هم یاکوب بومه (وفات ۱۶۲۴) شبیه به تعبیر رویسبروك دارد که هم تمثیل آهن و آتش را به وجه روشنتر بیان می‌کند. می‌گوید: پاره‌ای آهن سرخ و افروخته در نظر گیرید که به اقتضای ذات خویش تیره و سیاه است اما چون آتش در آن درمی‌گیرد چندان روشنی می‌یابد که خود آن تابنده و روشنی‌بخش می‌شود. البته آهن از آهنی بیرون نمی‌آید همواره همچنان آهن می‌ماند آتش هم حیثیت ذات خود را همواره همچنان حفظ می‌کند. آتش به هیچوجه آهن را در خود جذب نمی‌کند اما در آن نفوذ می‌نماید و تابندگی خود را هم از آن طریق اعمال می‌کند. آهن هم همچنان مثل سابق آهن باقی می‌ماند و در ذات خویش آزادی خود را همچنان نگه می‌دارد اما در عین حال حیثیت ذات آتش را نیز داراست. روح نیز در عالم الوهیت همین حال را دارد: الوهیت در روح انسان نفوذ می‌کند و در آن باقی می‌ماند. البته روح انسانی واجد الوهیت نمی‌گردد بلکه الوهیت آن را واجد و شامل می‌شود معهذا آن را هم از حیثیت روح بودنش خارج نمی‌کند فقط حیثیت الهی را که خاص عظمت الوهیت خویش است به او می‌دهد. تعبیر بومه مخصوصاً یادآور قول مولاناست در مثنوی اما مفهوم فنا در بیان صوفیه و مولانا «دقتی» دارد که با آنچه نزد عرفان مسیحی به بیان می‌آورد تفاوت بسیار نشان می‌دهد.(۱۷)

تعدادی رسالات عرفانی نیز، شامل جنبهٔ نظری یا عملی عرفان، در دنیای قرون وسطی و بعد از آن بوجود آمد که هرچند مصنف واقعی اکثر آنها مجهول یا مورد بحث و تردید است تنوع جریانات مختلف اندیشهٔ عرفانی را در دنیای مسیحی غرب تصویر می‌کند.

از این جمله است رساله‌ای بنام «اتصال با خدا»[1] که آن را به آلبرت کبیر

1. of Cleaving to God

(وفات ۱۲۸۰) از متألهان بزرگ عهد اسکولاستیك منسوب می‌دارند و ظاهر آن است که بعد از عهد آلبرت تدوین و تحریر شده باشد. نویسنده در این رساله نشان می‌دهد که سالك راه حق تا هر تصور و خاطری را که از خداوند در محدودهٔ ذهن خویش دارد از خود نفی نکند به عشق و معرفت وی راه نمی‌یابد اما خدا را هم باید در درون خویش جست (ch. IV) چرا که وی در هر چیز از خود آن چیز بدو نزدیکتر است (ch. IX) و عشق او ما را تبدیل به خداوند می‌کند چنانکه روح ما با او وحدت می‌یابد (ch. XII). کیست که شباهت این اقوال را با آنچه در کلام صوفیه هست ادراك و تصدیق نکند؟

رساله‌ای دیگر بنام «ابر جهالت»[1] متعلق به قرن چهاردهم میلادی قابل ذکرست که مؤلف آن معلوم نیست اما از تعلیم دیونیزوس ارئوپاگی متأثر بنظر می‌رسد. مؤلف در اینجا طریق نیل به عالم کشف و شهود را در آنچه صوفیه از خود رهایی و ترك خودی می‌خوانند نشان می‌دهد. انسان برای وصول به حق باید بین خود و تمام آنچه در عالم هست فاصله‌ای از «ابر نسیان»[2] قرار دهد تا بتواند تمامت خاطر خویش را به خداوند متوجه دارد. آنگاه باید در پردهٔ «ابر جهالت» که بین انسان با خدا فاصله هست فرو رود چرا که علم و فکر انسانی به جناب حق راه ندارد و چیزی که ظلمت این «حجابی» را که «ابر جهالت» است می‌شکافد و می‌تواند ما را به حق راه بنماید عشق است. آنگاه که عنایت الهی پرتو عشق را به هدایت ما می‌فرستد انسان در شعلهٔ این نور الهی مشتعل می‌گردد و در روح و عشق با خداوند اتصال و اتحاد می‌یابد. اینکه صوفیه می‌گویند برای نیل به معرفت حق دفتر علم را باید فرو شست و جهت وصول الی‌الله ماسوی را بکلی باید نفی نمود و معرفت را هم در مرتبهٔ حیرت قابل وصول یافت تعبیری است از همین معانی که گویی استعارهٔ «ابر» در کلام عرفای غربی به تقریر خاص آنها در این باب نوعی صبغهٔ محلی بخشیده باشد.

یك رسالهٔ عرفانی دیگر که هم در اواخر سدهٔ چهاردهم در آلمان بوجود آمد و بنام «الهیات ژرمنی»[3] معروف شد نیز در لزوم نفی خودی تأکید و توجه خاص دارد. حتی در نفی خودی تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید در دوزخ هیچ چیز جز

---

1. Cloud of unknowing 2. Cloud of Forgetting 3. Theologia Germanica

خودی انسان نمی‌سوزد و از اینجاست که گفته‌اند انسان چون خودی خود را کنار نهد دیگر دوزخی در کار نیست بهشت هم که جامع خیرات و مجمع سعادات محسوب است آنگونه که از سبب هبوط آدم برمی‌آید، فقط یك چیز در آن نارواست و آن خواهش نفسانی است که هم تعبیری از خودی انسان است و اینهمه نشان می‌دهد که برای نیل به کمال جز نفی خودی هیچ راه دیگر نیست. قول اخیر در باب ارتباط هبوط آدم با نفس‌پروری چقدر شباهت با اشارت مولانا جلال‌الدین در مثنوی دارد که می‌گوید (۱۵/۲) آدم تنها یك قدم در راه ذوق نفس زد و ـ شد فراق صدر جنت طوق نفس. البته مؤلف واقعی «الهیات ژرمنی» بدرستی شناخته نیست و ظاهراً کشیش یا شوالیه‌ای تایب اما عارف و متأله از اهل فرانکفورت بوده باشد. هدف تألیف هم توصیف زندگی کامل روحانی است که امکان اتحاد با مسیح و اتصال با مرتبهٔ الوهیت را برای انسان ممکن می‌سازد و طریق نیل به این مقصد را هم نفی خودی و ترك ما و من که بدون آن تزکیهٔ نفس حصولش ممکن نیست نشان می‌دهد. الهیات ژرمنی تأثیر و نفوذ قابل ملاحظه‌ای در حیات طالبان عرفان در نزد مسیحیان قلمرو آلمان داشت و با اینحال بررغم قول لوتر که در آن بچشم تحسین می‌نگریست، کالْوَن اصلاحگر دیگر آن ایام، آن را انبان مکروکید شیطان خواند و مطالعهٔ آن را منع کرد.

رسالهٔ عرفانی دیگر، اثر والتر هیلتون راهب و کشیش انگلیسی (وفات ۱۳۹۵) از فرقهٔ معروف به اگوستین که هم در این قرن بوجود آمد «نردبان کمال» نام دارد و هر چند بیشتر بر تعلیم ریشار دو سن ویکتور و طریقهٔ دیونیزوس آرئوپاگی مبتنی است و اصالت چندانی ندارد بزودی بعد از نشر بعنوان راهنمای عملی سودمندی در نیل به عالم مکاشفه و شهود عرفانی شهرت و رواج فوق‌العاده‌ای یافت. والترهیلتون که در واقع بیشتر ناظر به جنبهٔ عملی حیات عرفانی است به بحثهای تعلیمی در این باب چندان توجه ندارد. در سلوك راه حق خاطرنشان می‌کند که جز با رهایی از محبت دنیا به عشق الهی نمی‌توان دست یافت و ترك تمام این تعلقات هم انسان را در ظلمتی وارد می‌کند که ورای آن نورست ـ نور عشق به خدا، به عیسی مسیح. اما طی کردن منازلی که در طریق این عشق باید پیمود رنج و محنت بسیار دارد: سالك باید خود را بشناسد وغرور و حسد و خشم و کین و ذمایم اخلاقی را از خود دور کند و پیداست که در این راه تا

عجز و حقارت خود را درنیابد و در دل بدان معترف نیابد از نیل به نور عشق هم محروم می‌ماند. اما آنکه به ادراك این نور فایز می‌شود روح خود را آیینه‌ای می‌یابد که طلعت الهی در آن انعکاس دارد و در نهایت سیر از طریق مکاشفه به مرتبه‌ای می‌رسد که در آن حال برای او روح و خدا اثنینیت ندارد، هر دو یك چیز است و اینجاست که سالك به نهایت سیر خویش می‌رسد و اتحاد با خدا را تجربه می‌کند.

شاید جالبترین اثر عرفانی در تمام این قرون کتاب دلاویز «تقلید عیسی مسیح» باشد که هر چند مصنف آن بنحو قطعی معیّن نیسـت غالباً آن را به طوماس کمپیس از اهل آلمان (وفات ۱۴۷۱) منسوب می‌دارند. این رساله که بقول میشله مورخ معروف فرانسوی «بعد از انجیل زیباترین کتاب مسیحـی» محسوب می‌شود در عین حال معرّف طریقهٔ یك جمعیت اخوت مسیحی است که مانند نخستین اخوان فرانسیسکان طالب تقلید و متابعت از شیوهٔ زندگی عیسی مسیح بوده‌اند و اخوان خوانده می‌شده‌اند. کتاب هم هرچند تا حدی از آراء و تعالیم یوهان رویسبروك متأثر بنظر می‌رسد آن اندازه که به طریقهٔ عملی تقلید از حیات عیسی نظر دارد ناظر به جنبه‌های نظری این تقلید نیست. از همان آغاز رساله هم خاطرنشان می‌کند که اگر بخواهیم به روشنی واقعی برسیم و از هر گونه کوری رهایی یابیم باید زندگی و رفتار مسیح را تقلید نماییم. راه نیل به این تقلید و متابعت را هم تزکیهٔ نفس و فقر و عشق و خاکساری و بالاخره نفی خودی می‌داند و حتی در طریق نیل به این مقصود مثل صوفیهٔ اسلام هرگونه علم و بحث را هم زاید می‌داند. وقتی می‌گوید: «از دانش بسیار بپرهیز... اگر تمام کتـاب مقدس و تمام سخنان اهل حکمت را هم از بر داشته باشی تمام اینها در نیل به عشق الهی و در وصـول به لطف پروردگار چه کمکی به تو می‌رساند؟» طنین بیان مولانا و حافظ بخاطر می‌آید که دفتر صوفی را دل عاری از نقش سواد و حرف می‌دانند و آنچه را علم عشق و مایهٔ نجات آن است در حوصلهٔ «کتاب» و دفتر نمی‌یابند.

برای عارف و متألهٔ مسیحی هم مثل صوفی و عارف مسلمان نیل به آنچه غایت سیر الی‌الله است طی کردن مراحل متوسط را الزام می‌دارد و با آنکه توالی منازل سیر کمالی عارف را نشان می‌دهد اینجا نیز مثل آنچه نزد صوفیه معمول

است احوال منازل برحسب احوال رهروان طریق تفاوت دارد.

از جمله ژان ژرسون[۱] (وفات ۱۴۲۹) متأله و حکیم عارف مشرب فرانسوی در حوزهٔ دارالعلم پاریس احوال سالك را در نیل به مرتبهٔ اتصال به خداوند، با مراتب عشق و عاشقی موافق نشان می‌دهد: دلباختگی[۲]، وصال[۳]، و خرسندی خاطر[۴]. وی آنچه را خلسه[۵] می‌خوانند لازمهٔ مرحلهٔ نخست می‌داند، مقام تمکین یا سکون[۶] را لازمهٔ مرحلهٔ دوم می‌شمرد، و دگرگونگی[۷] را که تبدل از صفات بشری است مربوط به مرحلهٔ آخر تلقی می‌کند.

سانتا ترزا (وفات ۱۵۸۲) که در عرفان مسیحی احوالش تا حدی یادآور احوال رابعهٔ عدویه است منازل عارف را در طریق کمال شامل هفت مرحله می‌یابد که آنها را مقامات و منازل می‌خواند: منزل اول از آن کسانی است که از طریق معرفت نفس و خداوند خویشتن را از انهماك در گناه بیرون می‌کشند ولیکن در عین حال هنوز به‌آنچه دنیاوی است تعلق خاطر دارند. منزل دوم مربوط به آنهاست که خداوند طریق خروج از منزل اول را به آنان القاء می‌کند اما پاره‌ای عوایق و موانع آنها را از آن باز می‌دارد. منزل سوم تعلق به کسانی دارد که به جد درصدد کسب فضیلت برمی‌آیند و بسوی کمال پویه آغاز می‌کنند. در منزل چهارم سالك که از ذوق تفکر بهره یافته است به مقام سکون می‌رسد. منزل پنجم اختصاص به مقام اتحاد دارد. ششمین منزل هم بلایا و مصایب ناشی از عشق را در بر دارد که روح در ابتلاء به آنها آمادهٔ عروج و صعود به جناب الهی می‌شود. بالاخره منزل هفتم که آخرین منزل سالك محسوب است مرحلهٔ اتصال به حق است از آن به «ازدواج روحانی» تعبیر می‌کنند.(۱۸)

خوان دلاکروز (وفات ۱۵۹۱) عارف دیگر این عصر نشان می‌دهد که روح برای نیل به مقام مکاشفه و اتحّاد با حق می‌بایست از سه مرحلهٔ امتحان که وی از آن تعبیر به شب تاریك روح می‌کند و طی کردن این شبها را نشان نیل به رستگاری ابدی می‌داند عبور کند وی خاطرنشان می‌کند که تنها با عبور از این مراتب امتحان و ابتلا است که روح از لوازم بشری تصفیه می‌یابد و قابلیت اتصال به حق را پیدا می‌کند.(۱۹) در واقع این شبهای امتحان به یك تعبیر فقط دو

---

1. J. Gerson 2. Ravissement 3. union 4. Satisfaction 5. Extase
6. Quietude 7. Transformation

تا است چرا که سومین آنها بیشتر از مقولهٔ مکاشفات نورانی است و شب خواندنش از آن باب است که متضمن اسرار ارتباط روح با خدا است. عبور از دو شب اول متضمن تزکیهٔ روح از لوازم عالم حس و لوازم عالم روح است و برای نیل بدان باید به قطع تعلق تمسك جست. این منازل و احوال روحانی که عرفای مسیحی هر یك آن را به اسماء دیگر و موافق با تعبیر خاص خویش خوانده‌اند در حقیقت صورتهایی از همان احوال و مقامات صوفیه است که آنها نیز در نزد مشایخ اشکال و اوصاف مختلف دارد و از رسالهٔ **قشیریه** و **کشف‌المحجوب** هجویری تا **منازل‌السایرین** خواجه عبدالله انصاری و **منطق‌الطیر** عطار تفاوت اقوال صوفیه را در باب احوال این منازل و مقامات می‌توان قیاس کرد. اقوال سانتا ترزا و خوان دلاکروز هم در این مقوله شاید از تأثیر آشنایی با تصوف اسلامی اسپانیا خالی نباشد ـ چرا که این هر دو عارف نامدار دنیای مسیحی آن عصر هم خود از اهل اسپانیا بوده‌اند.

سانتا ترزا در شهر آویلا از بلاد اسپانیا در خانواده‌ای از نجبا بدنیا آمد. از تأثیر مطالعهٔ اعترافات سن اگوستن و نیز تحت نفوذ تعلیم جماعت یسوعی (= ژزوئیت) در بیست سالگی به جمعیت کرملی پیوست (۱۵۳۵). به سبب مکاشفات و رؤیاهای روحانی خویش معروف شد و در ضمن مساعی ارزنده‌ای که برای اصلاحات فرقهٔ کرملی کرد فرقه‌ای از خواهران تارك دنیا بوجود آورد بنام «پا برهنگان» و با وجود مخالفتها و اعتراضهایی که از جانب معاندان شد چندین صومعه و دیر هم بنیاد کرد. در بین آثار او رساله‌ای بنام «طریق کمال»[1] هست که تجارب روحانی او را بیان می‌کند. وی طریق کمال را خاکساری، فقر، اطاعت، ریاضت و دعا نشان می‌دهد. خود او در تذکره‌ای که از احوال خویش دارد نیز مواجید روحانی خود را بنحو دلپذیری تقریر می‌کند و آنچه خود وی از این احوال باز می‌نماید نیز احوال و مقامات صوفیه را بخاطر می‌آورد.

خوان دلاکروز[2]، معروف به جان آف کروس، که او را روح فروزان و عارف عارفان هم می‌خوانند در عرفان نظری در تمام عالم مسیحی شهرت بسیار دارد. علاوه بر رسالات عرفانی اشعار عرفانی او نیز در عالم ادب با نظر اهمیت تلقی

---

1. El camino de perfeccion (1583)  2. John of Crssn

می‌شود. صبغهٔ وحدت وجودی که در تعلیم او هست به عرفان او رنگ خاص می‌دهد که البته با قول اهل الحاد قابل اشتباه نیست. در مسألـهٔ اتحـاد هم خاطرنشان می‌کند که فرق است بین این معنی که خدا با همهٔ کاینات اتصال دارد و حتی در وجـود گنهکاران هم هست با این نکته که روح سالك طالب از طریق عشق با خداوند اتحاد می‌یابد و این اتحاد و اتصال هم تجربه‌ای روحانی است که با شعور و خودآگاهی مقرون است. خوان دلاکروز هم مثل سانتا ترزا به فرقهٔ کرملی منسوب بود و بعضی وی را بزرگترین نویسندهٔ عرفانی در دنیای کاتولیك خوانده‌اند. وی نیز مثل سانتا ترزا در تأسیس فرقهٔ «پابرهنگان» اهتمام کرد و مثل او از جار و جنجالی که در آن مـاجری روی داد صدمه دید. دو اثر عمدهٔ او بنام «شب تاریك روح» و «عروج بر جبل کرمل» از جملهٔ آثار مهم عرفانی دنیای مسیحی بشمار می‌رود ـ که هر دو شرح دو منظومهٔ خود او است(۱۹).

رسالهٔ «شب تاریك روح» اثر خوان دلاکروز از بعضی جهات یادآور اقوال شاذلیه مخصوصاً ابن عطاءالله السکندری و ابن عبادالرندی در مسألهٔ قبض و بسط است و آسین پالاسیوس محقق معاصر اسپانیایی که ابن عباد رندی را بعنوان یك پیشرو خوان دلاکروز می‌خواند احتمال تأثر وی را از ابن عباد ممکن می‌شمارد(۲۰). هرچنداین امرکه خوان (وفات ۱۵۹۱م) از ابن عباد (وفات ۱۳۹۲م) متأثر شده باشد از لحاظ تاریخ کاملاً ممکن است وقوع این اخذ و اقتباس اثباتش دلایل کافی می‌خواهد و محققان قول آسین پالاسیوس را در این باب غالباً با نظر استبعاد می‌نگرند.

به هر حال شباهت بین آنچه خوان دلاکروز، آن را «شب تاریك» می‌خواند با آنچه نزد صوفیه حال «قبض» نام دارد قابل ملاحظه است. ابـن عطاءالله هم حالت قبض را همچون «یك شب ظلمانی» می‌خواند که در مقابل آن حال بسط به روز نورانی می‌ماند و با اینهمه خاطر نشان می‌کند که در شام قبض گهگاه بعضی فواید عاید سالك می‌شود که آن را در نهار بسط نمی‌تواند یافت و تفصیل این اقوال را مخصوصاً در آنچه رندی در «شرح حکم عطائیه» دارد باید جست. طرفه آن است که صوفیه حالت بسط را بدان سبب که تا حدی متضمن حظ نفس است کمتر از حالت قبض موجب قرب می‌یابند و در کلام خوان هم اشارت به این معنی هست و به هر صورت قول خوان در این باب از مواردی است که می‌تواند

شباهت عرفان مسیحی اروپا را با عرفان اسلامی «قابل» ملاحظه نشان دهد.

تحقیق در عرفان مسیحی، مثل مطالعه در تصوف اسلامی و عرفان هندی تفاوت اشکال و صور عرفان را در ادیان عالم نشان می‌دهد. مع هذا از مقایسهٔ آنها هم موارد شباهت و توافقی که بین آنها هست بخوبی پیداست. اگر درست است که تصوف اسلامی در طی زمان برخی عناصر از فلسفهٔ نو افلاطونی و هندی را نیز پذیرفته است عرفان مسیحی هم بنوبهٔ خود مخصوصاً در دوران قرون وسطی به تصوف اسلامی مدیون شده است. چنانکه عرفان هندی هم در تعلیم کبیر و نانك به تصوف اسلامی وام قابل ملاحظه‌ای دارد و مطالعات تطبیقی نشان می‌دهد که اهل عرفان در قلمرو ادیان عالم بیش و کم به خانوادهٔ روحی واحدی تعلق دارند ـ اهل کشف و شهود. کدام شاهدی بهتر از مطالعات تطبیقی در عرفان می‌توان در تأیید دعوی عرفا که از وحدت طرایق الی‌الله سخن می‌گویند و اشارت الطرایق الی‌الله بعدد نفوس‌الخلایق را تعبیری از آن تلقی می‌نمایند عرضه کرد.؟

## یادداشتها

۱. با آنکه تفکر عرفانی را در عصر ما غالباً چیزی می‌خوانند که به قول G.K.Chesterton در مه و ابهام آغاز می‌شود، در اطراف وجود «من» تمرکز پیدا می‌کند و در اختلاف و تفرقه پایان می‌گیرد، این طرز تفکر هنوز در تعلیم فلسفی کسانی مانند پیر تایاردو شاردن (وفات ۱۹۵۹) و برگسون (۱۹۴۱) مورد تأیید واقع می‌شود. بدون شك اوج تجلی آن در اروپا در عهد اسکولاستیك قرون وسطی و دوران مقارن اصلاحات مذهبی است. هرچند هم بعضی متفکران آن را نوعی نهضت ایده‌گرائی و ارتجاعی می‌خوانند در عصر خود به سبب طرز برخوردش با کلیسا و همچنین به جهت اظهار عکس‌العمل در مقابل سازمان حکومت پاپ از جنبهٔ مترقی خالی نیست و بدون شك از همین روست که کلیسا هم غالباً کوشیده است هر قدر می‌تواند آن را تحت تضییق و تحدید قرار دهد. مقایسه شود با:

*Hirschberger*, Geschichte der philosophie, I/364.
*Rosenthal–Yudin*, Dictionary of philosophy /302

۲و۳و۴. راهبان دریوزه‌گر در قرون وسطی غالباً همراه شاگردی که حامل صندوق صدقهٔ آنها بود در معابر حرکت می‌کردند و اصرار و ابرام فوق‌العاده‌ای که در اخذ صدقات داشتند موجب می‌شد که مردم بشدت از برخورد با آنها پرهیز کنند در بین فرقه‌های دریوزه‌گر (= Mendicant orders) که تکدی و دریوزگی را وسیله‌ای برای تهذیب نفس تلقی می‌کرده‌اند چهار طایفه که عبارت باشند از: فرقه‌های فرانسیسکان، دومی‌نیکان، کرملی واگوستینی در تاریخ کلیسا شهرت بیشتر دارند. در باب احوال آنها ر ك:

*A.G. Little*, the mendicant orders, in C.M.H. VI/735 Seqq.
*A.Jessopp*, the coming of Friars, London 1928.

در باب کراهت و نفرتی که منظر و لباس آنها به اشخاص متمیز ممکن بود القاء کند مقایسه شود با:
G.G. Coulton, from S.t. Francis to Dante, 1908/70.

۵. در مورد منشاء عنوان داویه در مورد فرقهٔ موسوم به Templiers احتمال داده‌اند که لفظ تحریفی از يك اصل سریانی باشد یا از لغت Devotis مأخوذ باشد. در این باره مقایسه شود با مقالهٔ:

*Humphrey, R.S.*, in1912'' supplement, 1981/206.

و ظاهراً هیچ يك از دو وجه قابل تأیید نیست. دربارهٔ داوی بمعنی دواتدار و کاتب و صاحب مرتبهٔ اداری که با اشتغال داویه به امور مربوط به صرافی و بانکداری تناسب دارد و همین امر موجب ثروت آنها و تحریك مطامع پادشاهان اروپا بر ضدّ آنها شد رجوع شود به فرهنگ عربی ـ انگلیسی لین.

۶و۷. دربارهٔ هر دو قول و مآخذ آنها رجوع شود به:

*Happold, F.C.*, mysticism: A study and an Anthology 1979/205, 244.
8, 9, 10. *Gilson, E.*, Philosophie Au Moyen Age / 700.
*Hirsch berger*, J., Geschichte der Philosophie I/447—8.
*Spencer, S.*, Mysticesm in World Religion 1963/239.

۱۱و۱۲. دربارهٔ چند نمونه از موارد قابل ملاحظه‌ای که این شباهت بین اقوال اکهارت و تعلیم صوفیه اسلامی پیداست، رجوع شود به: شرح نیکلسون بر مثنوی، (انگلیسی) ۱۳۱/۱، ۱۵۹ و مقالهٔ وی در Legacy of islam/210 و دربارهٔ احوال محبان خدا که طریقهٔ اکهارت را غالباً پیروی کرده‌اند رجوع شود به: *Happold, F.C.*, op. cit/269.

۱۳. درباب نظریهٔ حضرات الهی و ارتباط آن با مفهوم las dignitas در تعبیر رمون لول و پاره‌ای موارد شباهت بین تعلیم شیخ با کلام لول رجوع شود به:

*M.Asim Palacios*. La Teoria de las "Hadras" de ibn Arabi y las dignitas de Lullo, obras Analogias de Amlbos sistemas, in M.A.P., Aben Masarra y su Escula, Madrid 1914, Appendice /155—164.

دربارهٔ رسالهٔ صد نام خدا تصنیف ریمون لولو و ریشهٔ اسلامی آن مقایسه شود با:

Carra de Vaux, les Penseurs de l'islam, IV/223—6.

۱۴. درباره اقوال اصحاب بدعت و حدت وجود و قائلان به روح وارسته و برای تفصیل بیشتر در باب یواکیم فیوره و اصحاب آموری و تلقی کلیسا از بدعت اصحاب این مقالات رجوع شود به: *spencer, S.*, op. cit/258—262.

۱۵. دربارهٔ قول هر دو راهب، و تفصیلات بیشتر در این باب رجوع شود به:

*Margaret Smith*, Studies in Early mysticism in the near and middle East /92, 65.

۱۶. تعبیر ازدواج و زفاف Noces, mariage مخصوصاً آنگونه که در کلام بعضی زنان عارف هست ممکن است امروز نزد برخی مکتبهای روانشناسی جلوه‌ای از تمایلات سرکوفتهٔ ناشی از التزام تجرد در نزد آنها تلقی شود. مع هذا سابقهٔ آن به اوریجن و اگوستین می‌رسد و بعد از سن برنار که در آن باب غالباً با تأکید و تکرار سخن می‌راند این تعبیر جزئی از میراث مشترك تمام عرفای مسیحی در اروپا شده است. مقایسه سود با: Inge, W.R., Mysticism in Religion/27.

۱۷. در تقریر این تمثیل که در کلام مولانا در مثنوی معنوی هم به این عبارت آمده است:

رنگ آهن محو رنگ آتش است ز آهنی می‌بالد و آتش وش است ۱۳۴۸/۲

و نظیر آن در قول هجویری و سایر صوفیه هم هست مقایسه شود با: **نه شرقی نه غربی** ۶۰-۲۵۹/ همچنین به:

*Happsold, F.C.*, op. cit/66—68.
*Vezzani, V.*, Le Mysticisme dans le monde 1955/56—7.

۱۸. در تقریر سانتا ترزا از منازل هفتگانه، سه منزل نخستین مشتمل بر طریق تزکیه‌است via purgativa، سه منزل دوم طریق اشراق و مکاشفه via iluminativa است و آخرین منزل مرحلهٔ اتصال و اتحاد نهایی روح است با خدا. این منازل را وی در رساله‌ای به نام قصر درونی یا رسالهٔ منازل El castillo interior o tratado de las moradas (۱۵۸۸) برمی‌شمرد و وصفی که در آنجا در باب یك قصر درخشان که همان قصر درونی است می‌آورد تصویری از بهشت وصال و متضمن رؤیایی است که شاید روانشناسان آنچه را که از مراسم و مراحل زفاف روحانی نهایی در آن هست با تمایلات نفسانی سرکوفتهٔ نویسنده مربوط بیابند. فرقهٔ کرملی که سانتاترزا و خوان دلاکروز در آن پاره‌ای اصلاحات کرده‌اند اساس شرقی دارد و به جمعیتهای اخوت یهودی منسوب است و این معنی هم ارتباط تفکر این هر دو عارف مسیحی اسپانیایی را با منابع عرفان شرقی بیشتر قابل

تأمل نشان می‌دهد.

۱۹و۲۰. منظومهٔ معروف خوان دلاکروز بنام در یکشب تاریک En una Noche oscura را خود وی در عروج به جبل کرمل تفسیر می‌کند. در باب شباهت اقوال عطاءالله اسکندرانی با خوان دلاکروز و مسألهٔ قبض و بسط نزد صوفیه رجوع شود به:

ابوالوفا الغنیمی التفتازانی، ابن عطاءالله‌السکندری و تصوفه، قاهره ۱۹۵۸/۱۸ـ ۲۱۵

M. Asim Palacios. un precursor Hispanomusulman de san Juan de la cruz, in Obras Escogidas. Madrid 1946.

# دفاع سقراط ـ دفاع از انسان

در تاریخ یونان هیچ چیز از سرگذشت سقراط عبرت‌انگیزتر نیست. محاکمه و اعدام این مردی که به ناروا قربانی جهالت و پندار همشهریان خویش گشت نمونهٔ روشنی از فجایع جهالت کور و تعصب‌آلود عامه است که در دست بدآموزان و مردم‌فریبان همواره چون حربهٔ برنده و هولناکی بکار می‌افتد. این نخستین تجربهٔ مقاومت بود که تقلید و تعصب در برابر فکر منطقی از خود نشان داد و رسوائی و شکست خود را معاینه دید. شگفت اینجاست که از این شکست و رسوائی نیز عبرت نگرفت و در ظهور گالیله و دیگران باز عبث کوشید که آزمودهٔ خود را بیازماید. آیا تعصب و تقلید این سرسختی را هرگز ترك خواهد کرد؟ هرگز!

داوران آتن با اعدام سقراط وجدان خویش را محکوم کردند. زیرا اگر آتن فیلسوف را محکوم نمود دنیا لامحاله او را تبرئه کرد. داوران آتن در وجود سقراط جز مردی شوریده و گستاخ و پراکنده‌گوی نمی‌شناختند، اما جهانیان در ورای آن سیمای زشت و نادلپسند او، راز برتری و پیروزی روح انسان را بخوبی جلوه‌گر دیدند و ستودند.

سقراط در شهر خود و در میان هموطنان خویش چون بیگانه‌ای می‌زیست، با مردم کوی و برزن همه جا می‌آمیخت اما از آن میان کمتر کسی او را به درست می‌شناخت. با سوفسطائیان مبارزه می‌کرد، اما بدسگالان او را از سوفسطائیان

فرا می‌نمودند. آریستوفانس[۱] در نمایشنامهٔ «ابرها» او را یك سوفسطائی خطرناك معرفی کرده است. سقراط جوانان را از گمراهی و تبهکاری بازمی‌داشت، لیکن او را به گمراه‌کردن جوانان تهمت نهادند. ملیتوس و آنیتوس او را بدین تهمتها به محاکمه کشانیدند. آتنیان از کنار او می‌گذشتند و با او سخن می‌گفتند اما سخنانش را درنمی‌یافتند. در او به چشم ستایش می‌نگریستند، اما برتری او را کسی برنمی‌تافت. در بین معاشران او کسانی مانند افلاطون و گزنفون و کریتون و آپولودوروس بسیار اندك بودند. حتی زنش نیز چنانکه گفته‌اند عظمت این مرد خدائی بی‌ادعا را که فرشته‌ای او را از نیك و بد کارها آگاه می‌کرد درك نکرد. عجب نیست که آتنیان جرأت کردند با اعدام او چنان جنایت بررگی را به اندیشه و فکر بشری روا دارند.

داوران آتن دفاع او را در محکمه ناشنیده گرفتند. زیرا این دفاع نبود، ادعانامه‌ای تند و نیشدار و محکوم‌کننده بود. ادعانامه‌ای که عدالت و حقیقت بر ضد بیداد و جهالت اقامه می‌کرد. سقراط حاجت به دفاع از خویشتن نداشت. سراسر عمرش دفاع او و سند برائت او بود. معذلك در این سخنان استوار و دلنشین او عشق به حقیقت و عدالت چنان جلوه داشت که بدسگالان و دشمنانش را نیز خیره کرد. این دفاع سقراط برای حکمت و معرفت سند ارزنده و افتخارآمیزی است. سندی که برتری فکر و پیروزی معرفت را نشان می‌دهد.

داستان این داوری شگفت‌انگیز را افلاطون و گزنفون نقل کرده‌اند. در آنچه افلاطون نوشته است گفتار و کردار سقراط بیشتر جنبهٔ فلسفی دارد. گمان کرده‌اند که در آن نوشته سقراط بیش از آنکه هست معرفی شده است: شاید سقراط به‌اضافهٔ افلاطون. در واقع آنچه افلاطون از زبان سقراط نوشته است همه از سقراط نیست. او در آن نوشته‌ها کوشیده است که سخنان خود را نیز بر زبان سقراط براند. از اینروست که در آنجا شاید نتوان بدرستی افکار و تعالیم این دو دوست ـ شاگرد و استاد ـ را از یکدیگر جدا کرد.

افلاطون خود فیلسوف بود. فیلسوف صاحبذوق و هنرمندی که شهرت و اعتبار سقراط تا اندازهٔ زیادی مرهون اوست. بر لوح گور او نوشتند: «دو مرد

---

۱. Aristophanes کمدی‌نویس مشهور یونان قدیم.

بزرگ، اسقلبیوس ۱ و افلاطون، آفریدهٔ آپولون هستند، یکی تا تن‌ها را شفا بخشد و یکی تاجان‌هارا رهائی آموزد» و این نکته نشان می‌دهد که وی نزد مردم دیار خود تا چه اندازه گرامی و ارجمند بوده است.

از اینرو شگفت نیست که سقراط او، سقراطی که در نوشته‌های او جلوه دارد تا اندازه‌ای خود او باشد. تردید صاحبنظران در تمیز آرای سقراط و افلاطون از این حیث بجاست.

در آنچه گزنفون نیز از سقراط نوشته است این تردید دست می‌دهد، لیکن گزنفون مانند افلاطون فیلسوف نیست. افکار او نیز مانند افلاطون فراوان و پردامنه و پهناور نیست. اندیشه‌های سقراط را که بیشتر جنبهٔ اخلاقی داشته است در آثار او بیشتر و بهتر می‌توان دریافت، زیرا گزنفون جز سرباز ساده‌دلی که به سقراط عشق می‌ورزید و تعالیم او را پیروی می‌کرد نبود. آنچه او به سقراط نسبت می‌دهد بیش از آنچه افلاطون نقل کرده است به گفته‌های سقراط می‌ماند. اما در آن سخنان که گزنفون و افلاطون هر دو به سقراط نسبت کرده‌اند بیشتر می‌توان بدیدهٔ ارزش و اعتبار نگریست. این همداستانی و همزبانی بین گزنفون و افلاطون در دفاعنامهٔ سقراط از همه جا بیشتر مشهود است.

روایتی که گزنفون در این باب آورده است از آنچه افلاطون نوشته است کوتاه‌تر است. اما رفتار و گفتار سقراط در هر دو یکی است. دامنهٔ افکار سقراط در نوشتهٔ افلاطون وسعت بیشتری دارد، خاصه که دربارهٔ مرگ و زندگی و جاوید ماندن روح سخنان دلنشین و بلند می‌پرورد. اما در نوشتهٔ گزنفون سقراط از قلمرو اخلاق فراتر نمی‌رود و چندان به حکمت و عرفان نمی‌پردازد.

بنابراین گزنفون که ما را در یك رشته پندارها و اندیشه‌های محدود سیر می‌دهد تصویری که بعنوان سقراط عرضه می‌کند اندکی کمتراز سقراط است. در صورتیکه آنچه افلاطون نشان می‌دهد بیشتر از سقراط است و گمان می‌رود که این کتاب بصورت فعلی خلاصه و تلخیص گونه‌ای از یك کتاب اصلی باشد.۲ بنابراین آنچه گزنفون در باب ماجرای محاکمهٔ سقراط نوشته است نه فقط

---

۱. Esculap: پروردگار پزشکی در یونان قدیم.

2. Enc. Brit. vol 23 p 837 چاپ چهاردهم

گوشه‌ای از این داستان شگفت عبرت‌انگیز را نشان می‌دهد بلکه افکار و تعالیم سقراط پیر را نیز بدرستی بیان می‌کند.

گزنفون[۱] درارکی[۲] نزدیك آتن به سال ۴۳۱ قبل از میلاد ولادت یافت. خاندانش از خواسته و مکنت بهره‌مند بود و در تربیت او عنایت ورزید. دیوژن لائرس[۳] می‌گوید که وی به شرم‌روئی و زیبائی ممتاز بود. چندی نزد سخنوران کارآموزی و شاگردی کرد. هجده ساله بود که با سقراط آشنائی یافت.

گویند سقراط در یکی از کوچه‌های تنگ آتن بدو برخورد. با عصای خویش راه بر او فرو بست و از او پرسید که «مردم تقوی و فضیلت را در کجا فرا می‌گیرند؟» جوان از پاسخ فروماند و سقراط گفت: «با من بیا تا بتو بیاموزم». از آن روز گزنفون دوست و شاگرد سقراط گردید.

از وقتی که توانست اسلحه بردارد در سپاه آتن به خدمت سواره‌نظام درآمد؛ و چنانکه گفته‌اند در جنگهای پلوپونز شرکت جست. چندی بعد در سارد بخدمت کوروش صغیر شاهزادهٔ ایرانی درآمد و با او به ایران رفت. داستان این سفر را که به شکست و بازگشت یونانیان انجامید وی در کتاب **آناباز**[۴] شرح داده است.

چون به آتن بازگشت دیگر سقراط را ندید. آتنیان او را به ناروا محاکمه و اعدام کرده بودند. گزنفون بر آن شد که داد سقراط را از داوران و دشمنان وی بستاند و این کار را نیز کرد. در کتابها و رساله‌هائی مانند **دفاع سقراط**[۵]، **یادداشتنیها**[۶] و **ضیافت**[۷] که نوشت کوشید سقراط را تبرئه کند. او را مظلوم و بیگناه و دشمنانش را ظالم و خطاکار جلوه دهد. خشم وی نسبت به حکم ظالمانه‌ای که سقراط را محکوم کرده بود آتنیان را بر سر خشم آورد.

از اینرو آتن را ترك کرد و بار دیگر به سپاهیگری پرداخت. به آسیا رفت و حتی یکبار نیز از بس نسبت به آتنیان خشم و کینه داشت بر ضد وطن و هموطنان خود بجنگ پرداخت.

پایان عمر او در تبعید و جلای وطن گذشت. در این سالهای غربت و انزوا

---

1. Xenophon 2. Erkie 3. Diogene Laerce 4. Anabase 5. Apologie
6. Memorables 7. Banquet

بود که توانست آثار ارزنده و جاویدان خود را مانند **تاریخ یونان**[1] و **تربیت کوروش**[2] بوجود آورد. تاریخ یونـان او تا حدی تکملـه و دنبالـهٔ **تاریخ توسیدید**[3] مورخ دیگر یونانی بشمار می‌آید. تربیت **کوروش** نیز در واقع عقاید شخصی گزنفون در باب تربیت است و از نفوذ تعالیم سقراط و شیوهٔ تربیت اسپارت خالی نیست. مرگ او نزدیك **۳۵۵** سال قبل از میلاد در کرنت[4] اتفاق افتاد.

من همیشه رفتاری را که سقراط، پس از آنکه او را به محکمه حاضر آوردند، پیش گرفت بمثابهٔ شایسته‌ترین نکاتی که باید بخاطر داشت تلقی کرده‌ام و این امر نه بخاطر دفاعی‌است که‌او‌از خویشتن در برابر داوران کرد بلکه بجهت افکار و عقایدی است که او در باب فنا و انحلال وجود خویش بیان نمود.

زیرا هر چند بسیارند کسانی‌که در این باب چیزی نوشته‌اند و همه نیز دربارهٔ جرأت و جسارتی که وی با آن بر سر جمع سخن راند متفق هستند و تردیدی باقی نمی‌ماند که سقراط در واقع چنان سخنانی گفته است ـ معذلك اینکه او با نهایت یقین معتقد بود که در چنین موسمی از عمر، مرگ برای او از زندگی شایسته‌تر و سزاوارتر است در هیچکدام از آن نوشته‌ها با چنین روشنی بیان نشده است و از اینرو شاید رفعت اسلوب و جرأت بیان او لامحاله دور از احتیاط و اندکی ناروا بنظر برسد.

اما از گفتهٔ هرموجنس[5] پسر هیپونیکوس[6] که دوست محرم و نزدیك سقراط بود و هم از اوست که ما این داستانها را در باب سقراط شنیده‌ایم بقدر کفایت چنین برمی‌آید که فخامت بیان سقراط کاملاً با عقاید و عواطف او مناسبت و سازگاری داشته است.

از گفتهٔ وی برمی‌آید که چون ملاحظه کرد سقراط در هر باب دیگر جز موضوع دفاع خویش سخن می‌گوید از او پرسید که آیا لازم نیست خود را برای دفاع از خویش آماده نماید؟ وی گفت «چه می‌گوئی؟ هرموجنس عزیز، گمان

---

1. Helleniques 2. Cyiopedie 3. Thucydide 4. Corinthe
5. Hermogenes 6. Hipponicus

میکنی که من همهٔ عمر را جز برای همین موضوع بکار دیگر صرف کرده‌ام؟» و چون هرموجنس درخواست که وی خود در این باب بیشتر سخن بگوید، چنین گفت که: من در همهٔ عمر پیوسته کوشیده‌ام که هرگز کاری ناروا نکنم و گمان میکنم که همین بهترین و ارجمندترین حجت و گواه من برای دفاع از خویشتن باشد.

هرموجنس گفت: مگر ندیده‌ای که در آتن بیشتر اوقات داوران تحت‌تأثیر سخنوری واقع می‌شوند و کسانی را محکوم بمرگ می‌کنند که مستوجب آن نیستند و هم گاهی چنان از شکایت مهیج یا بیان دلنشین کسانی که در پیشگاه آنان به دفاع از گنه‌کاران برمی‌خیزند متأثر می‌شوند که مجرمان را یکسره تبرئه می‌نمایند؟

سقراط گفت: میدانم، و تاکنون دو بار در صدد برآمده‌ام که خود را برای دفاع در پیشگاه داوران آماده کنم اما فرشتهٔ من همواره مرا از این کار بازداشته است.

چون هرموجنس در این باب شگفتی فرانمود، سقراط چنین گفت:

هرموجنس عزیز آیا این امر بنظر تو شگفت‌انگیز می‌آید که خداوند امروز را برای مردن من از هر وقت دیگر مناسبتر دانسته باشد؟ نمیدانی که من تاکنون هرگز گمان نکرده‌ام هیچ کسی درست‌تر و حتی شادمانه‌تر از من در دنیا زندگی کرده باشد و این عقیدهٔ راسخی که من بقدر و بهای خویشتن داشته‌ام از آنجا برخاسته است که واقفانه یقین داشته‌ام بر اینکه وظایف و تکالیف خود را هم نسبت به آلهه و هم نسبت بمردم بخوبی انجام داده‌ام و همیشه نیز دیده‌ام کسانی که با من معاشرت داشته‌اند در حق من همین گمان را برده‌اند و همین اندیشه را داشته‌اند.

اما اکنون، ای هرموجنس عزیز، اگر عمرم درازتر گردد و به سنین پیری برسم ضعف و شکستگی دوران پیری را که می‌تواند از من بازدارد و بگرداند؟ بینائیم تیرگی خواهد یافت و شنوائی گرانی خواهد گرفت. کمتر خواهم توانست چیزی فرا گیرم و بیشتر دستخوش فراموشی خواهم گردید. آنگاه چون تیرگی و تباهی روزگار خویش را حس کنم و رنج و ناخرسندی آن راهمواره تحمل نمایم از زندگی چه تمتع توانم برد؟

پس از آن سقراط سخن خود را دنبال کرد و گفت شاید خداوند نیز از نیکی و مهربانی خویش مقدر کرده باشد که زندگی من نه فقط در این هنگام که بنظرم مناسبترین موقع می‌رسد بپایان آید بلکه نیز اینگونه که زندگی من بسر می‌رسد شاید سزاوارترین گونه‌ها باشد. زیرا اگرچه امروز مرا محکوم می‌کنند اما کسانی که اجرای آن حکم را برعهده دارند بمن اجازه می‌دهند که آنچه را آسانترین مرگها گمان می‌برند اختیار کنم و بدینگونه از آن لحظه‌های انتظار که مایهٔ دلواپسی و نگرانی دوستان می‌باشد و جان محتضر را نیز از درد و رنج به لب می‌آورد معاف و آزادم داشته باشند. و وقتی انسان هیچ خاطرهٔ نامطلوب و هیچ اندیشهٔ دردناك در ذهن کسانی که حاضرند باقی نمی‌گذارد و در همانحال که بدن از سلامت و نشاط بهره دارد و روح هنوز لطف و نیروی خویش را از دست نداده است جان می‌دهد در چنان حالی، ای هرموجنس، عزیز کیست که بگوید اینگونه مردن از هرگونهٔ دیگر بیشتر دوست‌داشتنی و آرزو کردنی نیست؟

آنگاه سقراط سخنان خود را چنین دنبال کرد که وقتی ما دربارهٔ فرار از زندان اندیشه می‌کردیم و برای انجام این مقصود تمام وسایل را جستجو می‌نمودیم بیهوده نبود که خدایان با دلایل موجه با آن مخالفت می‌ورزیدند، زیرا اگر اندیشهٔ ما اکنون به انجام رسیده بود بجای آنکه زندگی من بدینگونه که اکنون تمام می‌شود بپایان برسد فقط این بهره را داشتم که می‌بایست ببینم بر اثر رنج بیماری یا مصائب پیری عمرم بپایان می‌رسد و در هنگامی که تمام بلاها و آلام دردانگیز به سر انسان هجوم می‌آورند از هرگونه مسرتی‌که موجب کاستن یا فرونشاندن آن آلام باشد محروم باشم.

اما ای هرموجنس گمان مکن که آرزوی مرگ بیش از هر آرزوی دیگر در من تأثیر و نفوذ کرده است، یا آنکه من مردن بدست اینان را مشتاق و طالبم، لیکن اگر چند وقتی از خویشتن سخن می‌گویم و آنچه را از جانب خدایان و مردمان مستوجب آنم بیان می‌کنم داوران من از سخنانم آزرده و ملول می‌شوند با اینهمه دوست‌تر دارم که تسلیم مرگ گردم تا آنکه بخواری و پستی برای دوام عمر خویشتن در برابر آنها تضرع و الحاح نمایم و رنجها و بلاهائی بخاطر آن به خویشتن جلب کنم که خیلی سخت‌تر و بزرگتر از مصائبی می‌باشند که اکنون بر آنها اعتراض دارم.

سقراط بدین شیوه به هرموجنس و دیگران پاسخ داد و چون دشمنانش او را متهم کرده بودند که در حق آلهه‌یی که مردم شهر پرستش می‌کنند ایمان ندارد و می‌خواهد مردم را به خدایان تازه‌ای دعوت کند و نیز برو تهمت نهاده بودند که جوانان را فاسد و گمراه کرده است از اینرو چنانکه هرموجنس روایت کرده است در پیشگاه داوران سخن راند که:

ای داوران آنچه بیشتر مایهٔ شگفتی من گشته است آن است که ملیتوس ۱ برای پیشبرد کار خود حجت می‌آورد که سقراط خدایان شهر را نیایش نمی‌کند، زیرا این نکته را که من در اعیاد و مراسم معین در عبادتگاه‌های عمومی فدیه‌ها و قربانها به خدایان تقدیم میبرم همه می‌دانند و ملیتوس نیز اگر انصاف و وجدان داشته باشد ممکن است این را بداند. این دعوی نیز که چون من غالباً گفته‌ام «آواز خدائی مرا از آنچه مصلحت است واقف می‌کند» خیال داشته‌ام مردم را به خدایان تازه دعوت کنم حجت متقنتر و دلیل روشنتری ندارد. زیرا کسانی هم که از آواز پرندگان یا گفتار آدمیان فال و زجر می‌گیرند حدس و فراست خود را جز بر آوازها متکی نمی‌کنند.

در میان شما کیست که شك کند که رعد و تندر آواز در می‌دهد و یا آواز آن در تفأل و تطیر درجهٔ اول اهمیت را ندارد؟ مگر غیب‌گوی پیتی ۲ نیز، از روی سه‌پایه‌ای که بر آن نشسته است فرمان و ارادهٔ خدا را بوسیلهٔ آواز اعلام نمی‌کند؟ در این باب نیز که خداوند از آینده وقوف دارد و هر که را بخواهد از آن آگاه می‌کند من تنها کسی نیستم که چنین اندیشه و سخنی داشته باشم. دیگران هم در این‌باره مانند من می‌اندیشند و مانند من سخن می‌گویند. لیکن این مایه تفاوت هست که آنها بر آن الهامات نام فال و زجر و کرامت و واقعه می‌نهند و من برعکس آن را آیتی خدائی می‌خوانم و گمان می‌کنم وقتی این نام را بر آن می‌نهم از کسانی که قدرت خدایان را به آواز پرندگان و مرغان نسبت می‌کنند نه همان درست‌تر سخن گفته‌ام بلکه سخنم با دین و پارسائی نیز سازگارتر است، و دلیل آنکه من به خدایان دروغ نمی‌بندم آن است که من بسا که اندرزها و

---

1. Melitus

۲. La Pythie کاهنهٔ معبد دلف.

راهنمائیهای ایزدی را با دوستان و یاران خویش در میان نهاده‌ام و تاکنون نیز هرگز سخنانم دروغ درنیامده است.

این سخنان در میان داوران بانگ و ولوله درافکند. بعضی سخنان او را باور نمی‌کردند و بعضی از اینکه خدایان به سقراط بیش از آنها عنایت داشته باشند بر وی رشك می‌بردند.

بنا بگفتهٔ هرموجنس سقراط در اینجا سخنان خود را چنین دنبال کرد: اکنون گوش فرا دارید و سخنی شگفت‌تر بشنوید تا کسانی از شما که بر من از لطف و عنایتی که خدایان در حق من دارند رشك می‌برند بیشتر دستخوش شك و تردید گردند. روزی که خیرفون۱ در باب من از غیبگوی معبد دلف۲ سؤال کرد، آپولو در جائی که بسیاری مردم حاضر بودند جواب داد که هیچکس آزاده‌تر، درست‌تر و خردمندتر از سقراط نیست.

به شنیدن این سخن بانگ اعتراض در میان داوران برآمد و فزونتر گشت، اما سقراط چنانکه هرموجنس گفته است سخن خویش را چنین دنبال کرد:

با اینهمه خداوند دربارهٔ لیگورك۳ قانونگزار لاسه‌دمونیها۴ سخنانی بزرگتر گفته است. گویند که وقتی او به عبادتگاه درآمد خداوند بدو خطاب کرد: «از خود می‌پرسم که باید ترا خدا خواند یا انسان؟» لیکن آپولو مرا به خدایان مانند نکرده است فقط از سایر مردم برتر نهاده است. معذالك شما گفتهٔ خداوند را بی‌هیچ حجتی نپذیرید بلکه آنچه را دربارهٔ من گفته است یکایك بیازمائید.

---

1. Chaerephon

۲. Delphes یا Delphos معبدی است منسوب به Apollon (Apollo) خدای نور و خدای صنایع و فنون واقع در پای کوه پارناس. آپولو ارادهٔ خود را از زبان کاهنه‌ای که پیتی خوانده می‌شد به مردم می‌رسانید. پیتی در برابر گودالی روی سه‌پایه‌ای می‌نشست و بخارهای گوگردی که از آن گودال برمی‌آمد او را به حال اغما و هذیان می‌انداخت و سخنان مقطع و نارسا و غالباً نامفهوم او را کاهنان ارادهٔ خداوند و الهام آپولو تلقی می‌کردند و برای زوار معبد که جهت استخاره و تفأل می‌آمدند به عبارتهای دوپهلو ترجمه می‌کردند.

3. Lycurgus

۴ منسوبان به لاسه‌دمون Lacedemone نام دیگر اسپارت که مرکز ولایت لاکونی و از بلاد معروف یونان قدیم است.

اکنون بگوئید که را می‌شناسید که کمتر از من مطیع شهوات باشد و یا از من آزاده‌تر باشد و از هیچکس نه هدیه قبول کند و نه مزد بپذیرد؟ که را می‌توانید شایسته‌تر از کسی بشمرید که او از آنچه خود دارد چنان راضی باشد که هرگز حاجت به چیزی که به دیگران تعلق دارد نداشته باشد؟ لیکن دربارهٔ صفت خردمند آیا از روی عدل و انصاف ممکن است این صفت را از کسی مانند من که تا زبان خلق را دانسته‌ام دمی از جستن و آموختن نیاسوده‌ام دریغ داشت؟ و دلیل اینکه من در این راه رنج بیهوده نبرده‌ام آیا همین نکته کافی نیست که بسیاری از همشهریان من که شیفتهٔ فضیلت هستند و حتی بسیاری از بیگانگان نیز صحبت و مجالست مرا بر هر کار دیگر ترجیح می‌نهند؟

در این باب چه توان گفت که بسیاری مردم دوست دارند هدایائی بمن تقدیم دارند. در حالی که همه می‌دانند من مالی ندارم که بتوانم نیکی آنها را تلافی کنم و نیز هیچکس از من در برابر نیکی که می‌کند توقع سپاسگزاری ندارد و حتی عدهٔ بسیاری اذعان دارند که رهین منت من هستند. نیز در ایام محاصره که دیگران از سرنوشت خود نگران و ناخرسند بودند من مانند دوره‌ای که شهر در خصب و امنیت بود آسوده بسر می‌بردم، در حالی که دیگران مایهٔ خوشی و شادی خود را به بهای گزاف از بازار می‌خریدند. من لذتها و خوشیهائی شیرینتر و گواراتر از لذتهای آنان را بی‌هیچ خرج و مؤونتی‌از درون خویش برمی‌آوردم. وقتی در تمام این سخنهائی که گفتم هیچکس نتواند مرا به دروغ متهم کند دیگر چرا شایستهٔ ستایش خدایان و حتی مردمان نباشم؟

مع‌ذلك ای ملیتوس شما حجت می‌آورید که من، اگر چند همهٔ عمر را در کسب فضیلت و اشتغال به‌تقوا بسر آورده‌ام، جوانان را فاسد و گمراه کرده‌ام. و ما همه خود نیك می‌دانیم که معنی فاسد کردن جوانان کدام است؟ اما اگر می‌توانید بمن بگوئید که من کدام پارسا را ناپارسا و کدام شرم‌خوی را بی‌آزرم و کدام خرسند را آزمند کرده‌ام؟ از آشنائی و همنشینی با من کدام مرد هشیار مست طافح گشته است و کدام مرد کار افتاده و رنجبر تن‌آسان و سست‌نهاد شده است و یا کیست که بر اثر مصاحبت من گرفتار مفاسد یا شهوات گشته باشد؟

ملیتوس گفت: هیچکس، اما من کسانی را می‌شناسم که تو آنان را بر آن داشته‌ای که از تو بیشتر از کسان خویش فرمانبرداری کنند.

سقراط پاسخ داد: وقتی سخن از تربیت در میان آید البته این فرمانبرداری رواست چه همه کس می‌داند که تربیت موضوع عمدهٔ تحقیق و مطالعهٔ من است و از شما کیست که اگر دچار بیماری گردد اندرز طبیب را بر گفتهٔ کسان خود ترجیح ندهد؟ مگر همهٔ مردم آتن وقتی در انجمنهای عمومی گرد می‌آیند از رأی و اندیشهٔ کسی که او را هوشمندترین و تواناترین مردم می‌دانند پیروی نمی‌کنند اگر چند از کسان و خویشان آنها نباشد؟ و شما خود وقتی که درصدد انتخاب سرداری برمی‌آئید آیا کسی را که در فنون نظامی و نظم و انضباط سپاهی تواناتر و شایسته‌تر باشد بر پدران و برادران و حتی بر خویشتن برنمی‌گزینید؟

ملیتوس گفت: چرا و کسی هم شك نمی‌کند که این کار بیشتر به مصلحت مقرون است. سقراط گفت اکنون ای ملیتوس چگونه این نکته از نظر دقت تو پنهان مانده است که وقتی در هر مورد دیگر کسی که در رشته یا پیشهٔ خاصی سرآمد همگنان گشته باشد، مطمح نظر مردم واقع می‌گردد و از احترام و نیایش آنان نصیب بسیار می‌برد دیگر جهت ندارد که من مورد تعقیب و مجازات واقع شوم، فقط به این دلیل که بعضی گمان می‌برند من در کاری که از همهٔ کارها شریفتر است و بیشتر از هر کار دیگر به مردم سود می‌رساند سرآمدم و کارم آن است که جوانان را به وظایف و تکالیفشان آشنا سازم و تقوا و فضایل را در نهاد آنان راسخ نمایم؟

باری در محکمه گذشته از سقراط کسانی از دوستان او نیز که در حمایت او صمیمیت بیشتر داشتند سخنان بسیار گفته‌اند، اما من سعی نکردم که هرچه در آنجا گفته شده است فرا گیرم و بخاطر بسپارم. هرچند گمان می‌کنم بقدر کفایت کوشیده‌ام آشکارا و بی‌پرده نشان دهم که در آن هنگام منظور سقراط از سخن گفتن بر سر جمع فقط آن بود که خود را از هر نسبتی که در آن کمترین نشانه‌ای از بی‌اعتقادی به خدایان و نابکاری در مورد مردمان باشد تبرئه نماید. در مورد حکم مرگ برخلاف رسم دیگران نخواست در پیش داوران تضرع و الحاح نماید. بلکه وی گمان می‌کرد که آن هنگام برای مردن او بهترین موقع بود. و این نکته که او دربارهٔ فرجام کار خویش تصمیم بدانگونه داشت وقتی که او محکوم شد آشکارتر گردید. زیرا وقتی به او حکم کردند که خود مجازات خویش را تعیین کند از این کار امتناع ورزید و حتی رها نکرد که کسی دیگر

بجای او این کار را انجام دهد و گفت که تعیین مجازات از طرف وی در حکم اعتراف به گناه خواهد بود. از آن پس نیز، وقتی دوستانش درصدد برآمدند که وی را در نهان از بند برهانند رضا نداد و با لبخندی از آنان پرسید که «آیا در آنسوی کرانه‌های آتیکا۱ جائی را می‌شناسند که در آنجا مرگ بـروی دست نتوانـد یافت؟» و چون محاکمه بپایان آمد، سقراط چنانکه روایـت کرده‌انـد با داوران خویش بدین‌گونه سخن راند که: «ای داوران کسانی که گواهان را بر ضد من بشهادت دروغ برانگیخته‌اند و نیز کسانی که از گفتهٔ آنها فریب خورده‌اند و سخنانشان را باور کرده‌اند باید از بیدینی و ناپارسائی خویش آگاه باشند، اما من به هیچ روی بیشتر از وقتی که هنوز متهم و محکوم نشده بودم تشویر و نگرانی ندارم چه گناهانی که بر من نهاده‌اند هیچ یك بر من وارد نیست. زیرا هیچ کس نتوانست بر من ثابت کند که برای خدایان تازه‌ای فدیه و قربان برده‌ام یا به خدایان دیگری سوگند خورده‌ام و یا حتی جز از زئوس۲ و هرا۳ و دیگر خدایان شهر هرگز از خدایان دیگری نام برده‌ام۴. و نیز هیچکس نتوانست معلوم دارد که من برای فاسد کردن جوانان چه شیوه‌ای بکار می‌برم۵ با آنکه من آنان را همواره به بردباری و شکیبائی هدایت کرده‌ام. اما آن گناهان که قانون ما برای آنها مرگ را پاداش و بـادافراه شناخته است چون اهانت به مقدسات، ربودن مردمـان، برآمدن از دیوارها و خیانت به مملکت، حتی دشمنان من نیز، نمی‌توانند بگویند که من یکی از آنگونه گناهان را مرتکب شده باشم. از اینرو عجب دارم که اکنون شما مرا محکوم بمرگ بشمارید.

اما از مرگ هیچ دغدغه و تشویش بخاطر نمی‌آورم زیرا اگر من به ناروا هلاك شوم رسوائی آن دامنگیر کسانی خواهد بود که مرا به ناروا محکوم کرده‌اند.

---

۱. Attica یا Attique نام ناحیه‌ای بوده است در یونان قدیم واقع در شمال شرقی پلوپونز که شبه‌جزیره‌ای است سه‌گوش و کم‌وسعت که بلدهٔ آتن سواداعظم آن محسوب است.

۲ و ۳. Zeus رب‌الارباب و Hera زوجهٔ او از خدایان مقتدر یونان قدیم بودند.

۴. عبارت از طنز و استهزاء خالی نیست. سقراط ضمن رد تهمتهای مخالفان خویش با این عبارت در واقع آنها را دست هم انداخته است.

۵. تعریض به سوفسطائیان است که در ازای تعلیم مزد می‌ستاندند و جوانان را فن جدل و خطابه می‌آموختند. سقراط با آنها مبارزه کرد و آنان نیز در خصومت با وی از هیچ کوششی فروگذار نکردند.

چون اگر بیدادی و ناروائی مایهٔ رسوائی و شرمساری باشد به هرگونه که باشد مایهٔ رسوائی و شرمساری است. لیکن اگر دیگران ندانند که من بیگناهم هیچگونه ننگ و خفتی دامنگیر من نخواهد گشت. فرجام کار پالامیدس۱ در این باب، مایهٔ تسلی خاطر من می‌باشد زیرا او نیز چون به ناروا محکوم گشت تا هم امروز بیشتر از کسی که به ناروا مایهٔ تباهی کار او گشت مورد ستایش و تحسین مردم می‌باشد. من یقین دارم که آیندگان نیز مانند گذشتگان در باب من شهادت خواهند داد که هرگز بدی به جای هیچکس نکرده‌ام و کسی را نیز به بدی و تباهی رهنمون نبوده‌ام، بلکه در سراسر عمر کوشیده‌ام تا برای کسانی که به من گرویده‌اند سودمند باشم و تا جائی که قدرت دارم بی‌هیچ مزدی و منتی رسم و راه خردمندی و خرسندی را به آنان بیاموزم.

سقراط چون این بگفت عزم رفتن کرد. گشادگی سیما و آرامی رفتار و حرکات او بر صدق سخنانش گواهی می‌داد. و چون بعضی از یاران خویش را دید که می‌گریستند از آنان پرسید که این گریه چه موجب دارد و اندوه و تأثر شما را سبب چیست؟ مگر حتی پیش از آنکه من قدم به جهان گذارم نمی‌دانستید که فناپذیر خواهم بود؟ باری اگر من در دوره‌ای از عمر که همهٔ نعمتها بر انسان روی می‌آورد از میان می‌رفتم خود نیز مانند دیگران از این سرنوشت تأسف می‌داشتم، اما اگر وقتی که همهٔ مصائب بسر انسان هجوم می‌کند رخت برمی‌بندم باید از اینکه کار چنین بر وفق مراد است شاد باشیم.

آپولو دوروس۲ که هرچند مردی ضعیف بنیه و ناتوان بود اما سقراط را بغایت دوست می‌داشت در آنجا حاضر بود گفت: «ای سقراط اندوه من از آن است که تو نه به استحقاق محکوم می‌شوی». سقراط دست بر سر او نهاد و تبسم کرد و با نرمی و مهربانی گفت: «ای آپولودوروس مگر می‌خواستی که مرا به استحقاق محکوم کنند؟»

نیز روایت کرده‌اند که چون سقراط آنیتوس۳ را دید که از آنجا می‌گذرد،

---

۱. Palamedes پادشاه فابه Fabee از رؤسای قشون یونان در محاصرهٔ تروا Troie بود.

۲. Apollodorus از شاگردان سقراط.

۳. Anytos از مردم آتن و درشمار مخالفان سرسخت سقراط بود که باملیتوس و لوکون او را متهم کردند.

گفت: این مرد بسیاری لاف بیهوده می‌زند و گمان می‌برد که چون مرا به مرگ محکوم کرده است کاری بزرگ و شایسته کرده است و گناه من نسبت بدو آن است کـه وقتی گفته‌ام کـه چـون خـود او در شهر پیشه‌ای ارجمند دارد روا نیست که پسر خود را به پیشهٔ چرم‌سازی و پوستین‌دوزی بـرگمارد. آنگاه سقراط سخن خود را دنبال کرد و گفت: اما کسی که نتواند این نکته را دریابد که تنها کسی قهرمان و سرآمد بشمار تواند آمد که در هر جا و در هر پیشه بتواند کاری درست و سودمند برای مردم انجام دهد البته دیوانـه است... پس از آن به سخن خویش افزود کـه: «در حقیقت چنانکـه هـومـر[۱] بعضی از کسانی را که اجلشان فرا می‌رسد به پیشگوئی در باب آینده وامی‌دارد من نیز اکنون خاطرم در گرو آن است که سخنی دربارهٔ آینده بگویم، من وقتی اندك مدتی با همین پسر آنیتوس مصاحبت کردم و چون آشکار دیدم که او به هیچ کار و پیشه‌ای علاقه نمی‌ورزد گفتم شایسته نیست که جوانان عمر خویش را چنین به بطالت بسر آرند و اکنون می‌گویم که اگر وی از آن شیوه دست برندارد و از راهنمای صاحب فضیلتی که او را ارشاد کند و به حدود وظـایف خویش آشنـا سازد، محـروم مانـد زودا که دستخوش هواجس نفسانی گردد و در ورطهٔ تباهی و پریشانی درافتد.

اما پیشگوئی سقراط در این باب درست درآمد زیرا جوان چنان در خط شرابخواری افتاد که روز و شب هرگز از باده‌گساری نمی‌آسود، از آنرو وجود او برای مملکت و دوستان و حتی خویشتن او نیز عاطل و بی‌ثمر ماند. بدینگونه تام و نشان آنیتوس عرضهٔ نفرت و انزجار بسیار گشت و این همه نه بخاطر جنایتهائی بود که او مرتکب شد، بلکه از جهت شیوهٔ ننگینی بود که او فرزند خود را چنان برآورده بود.

باری شك نیست که سقراط با چنین سخنانی که در ستایش خویش گفت رشك و کینهٔ داوران را بیشتر برانگیخت و آنان را بر آن داشت که وی را زودتر به مرگ محکوم کنند. اما گمان می‌کنم که وی سرنوشت کسانی را یافت که خدایان در حق آنها دوستی و عنایت بیشتر دارند. وقتی که زندگی همچو بار سنگین بر دوش او گرانی می‌کرد به آسانترین گونه‌ها از آن رهائی یافت. و در این

۱. Homere شاعری از یونان قدیم که نظم ایلیادو اودیسه حماسهٔ معروف یونان بدو منسوب است.

مورد نیز، مثل هر مورد دیگر سقراط بردباری و استواری شگفت‌انگیزی نشان داد. زیرا هرچند یقین داشت که در آن هنگام مرگ برای او از هر چیز دیگر بهتر و شایسته‌تر است زیاده از حد اشتیاقی ابراز نکرد و چون زنان هم در انتظار آن نگرانی و دلواپسی فرا ننمود، بلکه با همان آسودگی و آرامی که چندی بعد جان داد فرا رسیدن مرگ را نیز انتظار کشید. و من براستی وقتی خردمنـدی و بزرگواری سقراط را به یاد می‌آورم احساس می‌کنم که برای من چندانکه فراموش کردن او میسر نیست لب از ستایش او فرو بستن نیز غیر مقدور است. و اگر در میان کسانی که بیش از دیگران می‌کوشند در تقوا و فضیلت سرآمد همگنان گردند کسی باشد که دوستی بهتر از سقراط برای راهنمائی و کامیابی خویش یافته باشد باید او را نیکبخت‌ترین مردم خواند.

# آخرین محاورهٔ سقراط

## حاضران: فنیکس پیر، گزنفون، نیکیاس، سقراط، و چند تن که در بحث شرکت ندارند

در بندر پیره‌ئوس به بدرقهٔ دوستی رفته بودم که آتن را به قصد توطن در مصر ترك می‌کرد و می‌رفت تا خرسندی و آسایشی را که در جوانی، در دامنهٔ کوه المپیای یونان نتوانسته بود بدست آورد، در پیری در ساحل نیل مصر جستجو کند. نومیدی او از غلبهٔ قدرت عامه در آتن تا حدی بود که گمان می‌کرد خشم و بیداد قوم بزودی برای من نیز مایهٔ دردسر خواهد شد و به همین سبب با اصرار بسیار از من نیز می‌خواست در شهری که قانون آن نمی‌تواند مرا در مقابل بدسگالی دشمنانم پناه دهد باقی نمانم و آسایش و امنیت را که هدف زندگی و حق طبیعی هر انسان خردمند است، مثل او در هجرتگاه مصر جستجو کنم.

سخنان این دوست دیرین سالخوردهٔ آتنی که چند لحظه قبل با یك کشتی بادبان گشادهٔ کریتی بندر پیره‌اوس و قلمرو یونان را برای عزیمت به مصر ترك کرده بود در من تأثیر حزن‌انگیزی باقی گذاشته بود و خاطرم را بشدت مشغول می‌داشت. هنوز در این‌باره که کی و با کدام وسیله به آتن بازگردم، تصمیمی نگرفته بودم که از پشت سر صدای آشنایی مرا متوقف کرد: گزنفون بود که برای استقبال خویشاوند عزیزی که از مصر به آتن می‌آمد به بندر آمده بود و در حالی که با شوق و گرمی بینظیری دست او را در دست داشت، به اصرار تمام از من

درمی‌خواست تا با آنها در عرابه‌ای که یك دوست و خویشاوند دیگر در اختیارشان گذاشته بود، به آتن بازگردم.

خویشاوند گزنفون که از مصر بازمی‌گشت نیکیاس طبیب نام داشت و چند سالی در ممفیس نزد کاهنان آمون در آموختن طب و کیمیا صرف عمر کرده بود. در سیمایش نشانی از شادی و خرسندی که لازمهٔ جوانی و شور بازگشت به وطن بود، نمی‌دیدم و انگار در نگاه و لبخندش چیزی بود که نشان می‌داد نه از مسافرت به مصر خرسند است، نه از بازگشت به آتن. از مشاهدهٔ حال او به یاد دوستی افتادم که همان ساعت برای عزیمت به مصر از من خداحافظی کرده بود. فکر کردم پس انسان عاقل در کجا می‌تواند به آسایشی که حق اوست دست بیابد و اگر این مرد با وجود جوانی و قدرت جسمانی نتوانسته است در مصر به آسایش و سکونی که حیات انسانی جویا و سزای آن است دست بیابد، دوست سفرکردهٔ من با پیری و ضعف بدنی که لازمهٔ سن اوست چگونه در هجرتگاه مصر به آنچه در آتن آن را از دسترس خویش خارج می‌یافت، می‌تواند دست بیابد؟

گزنفون که ظاهراً می‌خواست دنبالهٔ محاورهٔ خود را که قبل از برخورد با من، با این خویشاوند جوان خویش شروع کرده بود در حضور من ادامه دهد، یك لحظه روی به من کرد و با لحنی جدی گفت: سقراط، همین حالا تصدیق کن که تو هرگز به مصر نرفته‌ای تا آنچه را نیکیاس ما، در مصر دربارهٔ سفر مصر تو از یك خویشاوند افلاطون شنیده است، برایت نقل کند.

هنوز به این درخواست عجیب گزنفون که مرا دچار محظور و حیرت ناشناخته‌ای کرده بود جواب نداده بودم که عرابه در بیرون آتن مقابل باغچهٔ مشجر زیبایی توقف کرد و در یك لحظه فدون و کریتون با پیرمرد صاحبخانه که بنظر می‌آمد عرابهٔ نظامی را هم خود او در اختیار گزنفون گذاشته باشد از در بزرگ باغچه بیرون پریدند و ورود نیکیاس جوان را خوشامد گفتند. کریتون و و فدون حتی بی‌آنکه نگاه سادهٔ آشناواری به من کنند نیکیاس را در آغوش کشیدند و فقط چند لحظهٔ بعد بود که من و گزنفون را هم دیدند و از هیجانی که در دیدار نیکیاس بر ایشان دست داده بود، اظهار معذرت کردند. پیرمرد صاحبخانه با شوق و گرمی فوق‌العاده‌ای از من استقبال کرد و دعوتش چنان دوستانه بود که یك لحظه هم در قبول آن تردید نکردم. بعلاوه با وجود دوستانی چون فدون و کریتون

که آنجا بودند، رد چنین دعوتی برایم ممکن نبود. مخصوصاً که آفتاب روی به غروب می‌رفت و صاحبخانه اصرار داشت به افتخار تازه‌وارد میهمانی ساده‌ای به دوستانش داده باشد. میهمانهای دیگر یك آرکونت سابق بود بنام کالیاس و دو سرباز میانسال بنام دموفون و آگاثون.

وقتی میز غذا حاضر شد، صاحبخانه از اینکه من هم بطور تصادف، اما از یك تصادف خوب، دراین مهمانی حاضرم اظهار خوشحالی کرد. دوستانم فدون و کریتون و گزنفون را بعنوان صاحبخانهٔ واقعی ستود و از غیبت دوست محبوبم افلاطون که حضور وی می‌توانست به لطف و رونق مجلس بیفزاید، اظهار تأسف نمود. ضیافت ساده و دلپذیری بود و حاضران که تا حدی به رعایت خاطر من از افراط در کار آب خودداری می‌کردند، گهگاه با خواندن اشعار پینـدار و آنـا کره‌اون شور و گرمی بسیار به مجلس می‌دادند.

در سر میز، صاحبخانهٔ پیر که ظاهراً از خویشان نیکیاس بود و او را فونیکس پیر می‌خواندند، از مسافر جوان پرسید: راستی مصر چگونه جایی بود؟ اما قبل از آنکه نیکیاس به این سؤال جوابی بدهد، گزنفون وسط حرفش دوید و با لحنی که نیش کنایهٔ آن را هیچکس بیش از من نمی‌توانست درك کند گفت کاش افلاطون اینجا بود، تا بی‌آنکه خودش مصر را دیده باشد دربارهٔ آنجا چیزهایی به بیان می‌آورد که نیکیاس ما را، بعد از سه سال مصاحبت دایم با کاهنان مصر، به حیرت می‌انداخت.

من که می‌دانستم گزنفون در افلاطون به چشم رقابت می‌نگرد، این کنایه را با سکوت تلقی کردم اما نیکیاس، که می‌خواست به‌سؤال فونیکس پیر هم جوابی داده باشد، گفت: اگر افلاطون نیست، چه باك؟ چون خود او آنچه درّ باب مصر می‌گوید آن را از سقراط نقل می‌کند و سقراط هم اینجاست و اگر در باب مصر و حکمت کاهنان چیزی به‌بیان آرد، بیشك از آنچه من آموخته‌ام سنجیده‌تر خواهد بود. مخصوصاً که من خود در ممفیس داستان سفرش را به آن سرزمین، از زبان یك خویشاوند جوان افلاطون شنیده‌ام و اگر آن روایت درست باشد گفت‌وشنودی که سقراط با کاهنان ممفیس داشته است، در باب قانون و عدالت نکته‌سنجیهای جالب دارد.

گزنفون باز روی به من آورد و آنچه را در بندر پیره‌ئوس گفته‌بود دوباره با

لحنی جدیتر که از خشونت و سادگی مربوط به حرفهٔ سربازیش هم نشان داشت، تکرار کرد. اینبار در دنبال مقدمه‌ای گفت: سقراط، افلاطون اینجا نیست دنبال برده‌ای که از وی گریخته است، به خارج از آتن رفته است. می‌پندارم قانون و عدالت او هم بقدری سخت و پیچیده باشد که برده و آزاد هر دو از آن بگریزند و او را با دنیای «ایده»هایش رها کنند. حالا بیا و در این مجلس که کهنه سربازان آتن به افتخار این طبیب و سرباز جوان ما ترتیب داده‌اند، صاف و پوست‌کنده و دور از دیالك‌تیك کذایی افلاطون‌پسندت، عقیدهٔ خود را در باب آن رساله، و دربارهٔ آنگونه مسائل که افلاطون آنجا از زبان تو راجع به قانون و عدالت و فرد و جامعه نقل کرده است، بیان نما. اما اول همین الآن اقرار کن که هرگز به مصر نرفته‌ای و آن رساله‌ای که افلاطون در باب یك گفت‌وشنودت با کاهنان مصری نشر کرده است و در ممفیس دست بدست می‌گردد، بکلی جعل است.

گفتم شاید جعل باشد، اما افلاطون اینجا نیست و هیچکس نمی‌داند آیا چنان رساله‌ای را افلاطون نوشته است یا نه؟ و از کجا که اصل رساله هم‌جعلی نباشد که دیگران برساخته‌اند و بنام افلاطون نشر کرده‌اند. نیکیاس گفت رساله را من ندیده‌ام اما روایت گفت‌وشنود بین سقراط با کاهنان ممفیس را در مصر به تفصیل شنیده‌ام و اگر آن محاوره یا رساله‌ای که حاوی آن است از افلاطون هم نباشد، باید خویشان وی در مصر آن را بنام وی برساخته باشند تا برتری سقراط را در مباحثه بر کاهنان معبد آمون هم نشان داده باشند حالا سقراط عزیز، قطع نظر از اینکه آن رساله از افلاطون باشد یا نباشد آیا آن محاوره‌ای که می‌گویند با کاهنان مصر داشته‌ای بالاخره در مسألهٔ قانون و عدالت و منشأ و حدود آن به نتیجه‌ای که معلوم کند عقیدهٔ کدام یك از شما مقبولتر و منطقی‌تر بنظر می‌رسد، رسیده است یا نه؟

گفتم من از این رساله خبر ندارم. در باب محاوره با کاهنان مصر هم این اندازه می‌توانم بگویم که با آنها در باب قانون و عدالـت در خارج از آتـن گفت‌وشنود داشته‌ام و اینکه جزئیات آن هم با آنچه در ممفیس برای نیکیاس جوان نقل کرده‌اند، موافق باشد یا نباشد بنظرم در اینجا ارزش بحث و نقل ندارد. آخر وقتی خود من در اینجا هستم گزارش یك محاورهٔ چند سال قبل من با کسانی که خود آنها در اینجا حضور ندارند، چه لطفی دارد و چه چیزی را ثابت

می‌کند؟ بعلاوه نیکیاس تازه از مصر رسیده است و در باب شیوهٔ زندگی و قانون و عدالت در آن سرزمین سخنهای گفتنی دارد. از این جهت من دوست دارم نیکیاس عزیز، از آنچه در طی این سفر طولانی خویش از صحبت کاهنان آموخته است، در اینجا شمه‌ای برای ما نقل کند تا این نکته برای من روشن شود که آیا بعد از سالها که از محاورهٔ من با کاهنان ممفیس می‌گذرد هنوز ادعای فرعون –مهتر این کاهنان– که می‌پندارد قانون مصر را او از آسمان نازل کرده است و هر طرح انسانی که در مقابل آن عرضه شود بی‌ارج و فاقد هرگونه اعتباری است، مورد تصدیق آنها هست یا نیست؟

نیکیاس که ظاهراً می‌خواست سفر مصر خود را در نزد فنیکس پیر کاری که به زحمت انجام دادنش می‌ارزد نشان داده باشد برخلاف میل گزنفون که هنوز اصرار داشت قصهٔ محاورهٔ سقراط با کاهنان و رساله‌ای که گفته می‌شد افلاطون در این باب نوشته است، مورد نقد و بحث گردد، خود را هواخواه این اعتقاد کاهنان نشان داد و گفت: سقراط، عقیدهٔ تو در این باب هرچه باشد اقامت سه سالهٔ من در مصر، مرا جداً متقاعد کرده است که این دعوی فرعون و کاهنان درست است و قانونی که در آن عدالت و مساوات واقعی مورد نظر واقع می‌شود و در صورت ضرورت حتی منافع فرد برای مصلحت جمع فدا می‌گردد، باید از عالم بالا الهام بگیرد و البته بر هر قانونی که خلاف آن باشد نیز برتری دارد.

فنیکس پیر که یك سرباز کهنه‌کار و یك عضو مجلس آرکونتها بود، سر را به تصدیق حرکت داد و نیکیاس که از تأیید و اظهار علاقهٔ صاحبخانه به هیجان آمده بود با لحنی مصنوعی که از طنز و کنایه‌ای هم خالی بنظر نمی‌آمد، همچنانکه روی به من داشت، پرسید: راستی سقراط عزیز آیا تو امروز، برخلاف آنچه افلاطون در بعضی محاورات خود از زبانت نقل می‌کند خلاف این فکر می‌کنی و قانون را امری می‌دانی که باید منافع فرد را حفظ کند و ماهیت آن هم بیش از آنکه الهی باشد، باید انسانی و موجب تأمین سعادت فردی تلقی شود؟

گفتم دوست جوان، میل ندارم در چنین وقتی که دوستانت از بازگشت تو اینهمه اظهار خرمی می‌نمایند، طرح بحثی را بیندازم که طولانی شود یا ترا به سؤال و جوابهای پردامنه مشغول بدارم، و لذتی را که دوستان از دیدار و گفتار تو انتظار دارند از آنها دریغ دارم و به هر حال از جر بحث در باب آنچه شاید

افلاطون در طی یك محاوره یا رساله‌ای که مرا در آن قهرمان قصه‌اش کرده است به من نسبت داده است، در اینجا خودداری می‌کنم اما مانعی نمی‌بینم که چون اعتقاد مرا در این باره پرسیدی آنچه را در این باب می‌اندیشم صاف و ساده در پیش این جمع که اهل بحث و مناظره هم نیستند، به بیان آرم. البته آنچه من می‌گویم اعتقادی است که سی سال پیش هم در بحث با کاهنان ممفیس مطرح کرده‌ام و اگر در رسالهٔ منسوب به افلاطون که هم‌اکنون از آن سخن درمیان آمد یا در سایر اقوالی که افلاطون خواسته است با طرح آنها دعوی را از زبان قهرمانی بنام سقراط در قصه‌اش نقل کند چیزی خلاف آن باشد، من مسئول آن نیستم و می‌دانم که افلاطون هم مثل تو «جامعهٔ بسته» را دوست دارد و البته این اعتقاد مرا تأیید نمی‌کند.

گفت من نیز چنین می‌پندارم چرا که آنچه در ممفیس خویشاوندان افلاطون در باب محاورهٔ سقراط با کاهنان نقل می‌کنند متضمن انتقادی از «جامعهٔ بسته» فرعون و کاهنان نیست و جمهوری آرمانی سقراط نیز الگویی که دارد همان جامعهٔ بستهٔ فرعونی است. به هر حال من و دوستانم با شوق و علاقه میل داریم همین امشب اعتقاد ترا در باب قانون و عدالت و آنچه خودت آن را «جامعهٔ بسته» خواندی بدانیم و یکبار هم که باشد صاف و پوست‌کنده آنچه را سقراط پیر در این مسأله راست و درست می‌داند، از زبان خودش بشنویم. حالا، سقراط عزیز بدون فوت وقت آنچه را سالها پیش برای کاهنان مصر گفته‌ای در اینجا هم به هر نحوی که میلت هست بیان نما و هرچند دوستان من ترجیح می‌دهند از سؤال و جوابهای کذایی هم که در محاوراتت رسم است هرچه ممکن است خودداری کنی، من با کمال میل حاضرم در ضمن سؤال و جوابهای تو آنچه را می‌دانم کاهنان فرعونی امروز در باب قانون الهی و جامعهٔ بسته می‌گویند بر سبیل مناقشه مطرح کنم و بدینگونه تا حد ممکن به طرح و حل مسأله‌ای که خودت هم بعد از سی سال هنوز به بحث در آن علاقه داری، کمك نمایم.

گفتم نیکیاس از این فرصت که برای طرح مسأله پیش آمد خرسندم و امیدوارم موجب ملال دوستانت نباشد. به هر حال می‌بینم دوستانت به افتخار ورود تو حلقهٔ گل به گردنت انداخته‌اند من این حلقهٔ گل را که به گردنت هست و بر جلوهٔ زیبایی مردانه‌ات هم افزوده است، دوست می‌دارم و گمان می‌کنم آنچه

دوست می‌دارم «همین گل» است، «گل» نیست. نمی‌دانم برای تو هم آنچه اهمیت دارد همین حلقهٔ گل که به گردنت انداخته‌اند هست یا برعکس من آنچه را دوست داری این گل نیست، گل است؟

نیکیاس گفت: سقراط می‌ترسم باز برخلاف آنچه وعده کردی صحبت را به مطالبی بکشانی که همیشه مباحثات ترا بیحاصل و دعاوی طرف محاوره‌ات را متناقض نشان می‌دهد. اگر مرادت آن است که مرا دست بیندازی و با نشان دادن خطایم انتقام افلاطون را از من و گزنفون بگیری حرف دیگری است، اما اگر در طرح این سؤال واقعاً می‌خواهی مسألهٔ قانون و عدالت و فرد و جامعه را روشن کنی از اینکه به سؤالهای تو که غالباً به شیوهٔ محاورات سوفسطائیان می‌ماند جواب بدهم، دریغ ندارم.

گفتم دوست عزیز اگر مرا سوفسطائی می‌خوانی تا بدانوسیله تخطئه‌ام کنی اعتراضی ندارم، اما اگر در واقع مرا با آنها مقایسه می‌کنی بکلی بر خطایی چرا که من برخلاف آنها به هیچوجه دعوی دانش ندارم و اگر اصلاً دعویی داشته باشم دعوی دانایی نیست فقط این دعوی است که می‌دانم نمی‌دانم و پیداست که وقتی اینجا از تو چیزی می‌پرسم قصدم آن است که چیزی بیاموزم و البته نیت دیگری ندارم.

نیکیاس گفت: بسیارخوب، می‌پرسی که من این گل را دوست دارم یا گل را؟ بگذار تا به این سؤالت پاسخ واقعی خود را که باید سررشتهٔ بحث را به دست تو دهد در یك کلمه بگویم: من این گل را دوست دارم، سقراط. اما برخلاف تو می‌پندارم که به هر حال «گل» را دوست می‌دارم.

گفتم: نیکیاس درست در آنچه می‌گویی دقت کن آیا آن گل دیگر را هم که در گلدان سفالی کنار میز واقع است، دوست داری؟

گفت: البته که دوست دارم. آخر من گل را دوست دارم.

گفتم: تمام گلها را، اگر هزار گونه هم باشد دوست می‌داری؟

گفت: گمان می‌کنم.

گفتم: آیا از هرگونه گل هر یك را جدا جدا هم دوست می‌داری؟

گفت: البته، چون من گل را دوست دارم.

گفتم: اگر یك گونه گل که در شهر ما صدها هزار بوته و شکوفه هست از

بین برود، برای تو اهمیت ندارد؟

گفت: البته که دارد. اما جای تأسف نیست چون هزار گونه گل هست و افراد آنها باقی است.

گفتم: اگر تمام بوته‌ها و شکوفه‌های آن هزار گونه گل را سرما بزند آیا دیگر در شهر ما هیچ گل باقی می‌ماند؟

گفت: معلوم است که نمی‌ماند.

گفتم: پس تو، دیگر چه چیزی را دوست خواهی داشت، نیکیاس عزیز؟

گفت: دنیا که به شهر ما تمام نمی‌شود.

گفتم: فرض کن در تمام دنیا یك آفت ناشناخته پیدا بشود و تمام گلها را با تمام انواع آنها از بین ببرد، آیا باز چیزی هست که تو آن را دوست بداری، نیکیاس؟

گفت: البته، چون من گل را دوست دارم، گلها و تمام انواع و افراد آنها را برای آن دوست دارم که آنها همگی گل هستند. کسی که عاشق گل باشد برایش فرق نمی‌کند که این گل را دوست بدارد یا آن یك را چون اگر تمام گلخانه‌ها و باغها و جنگلها هم از بین برود، باز آنچه موضوع دوستی اوست باقی است.

گفتم: البته، اما در آنصورت گل دیگر در کجا یافت می‌شود. لابد فقط در ذهن آنکس که آن را دوست دارد؟

گفت: درست است تا وقتی آنکس که گل را دوست دارد خودش وجود دارد، گل هم در ذهن او وجود دارد.

گفتم: پس تو گل را دوستداری، نیکیاس. آنچه را که فقط در ذهن تو است.

گفت: آیا این خودش دوست داشتن گل نیست و آیا این مانع از آن می‌شود که من این گل را هم دوست داشته باشم؟

گفتم: نیکیاس درست در آنچه گفتی اندیشه کن. برای تو آنچه اهمیت دارد یك صورت ذهنی است، یك «ایده»ی عاری از واقعیت که تمام افـراد گل را حاضری در راه آن فدا نمایی و در عین حال باز پیش خود خیال کنی گل را دوست داری و این گل را هم دوست داری!

فنیکس پیر که می‌ترسید میهمان نورسیده از این همه گفت‌وشنود که داشت

پیچ‌درپیچ هم می‌شد خسته شود و بحث هم به نتیجه‌ای که برای یك مشت آرکونت و کهنه سرباز خوشایند نیست منجر شود، با عجله و ظاهراً بی‌آنکه درست رشتهٔ سؤال و جواب ما را دنبال کرده باشد، وارد صحبت شد و با لحنی که خشونت یك کهنه سرباز را با آدابدانی یك آرکونت مردم‌آمیز بهم می‌آمیخت، گفت: سقراط، این چه بحثی است؟ دوست داشتن این گل با دوست داشتن گل چه تفاوت دارد و تمام این حرفها با آنچه در باب قانون و عدالت و فرد و جامعه مطرح بحث بود، چه مناسبت دارد؟

نیکیاس گفت: مناسبتش پیداست. سقراط برخلاف آنچه افلاطون در محاوراتش از قول او نقل می‌کند می‌خواهد بگوید آنچه اهمیت دارد «فرد» گل است، «ایده»ی گل نیست. حرف تازه‌ای است که من نمی‌توانم بپذیرم، آن هم از زبان سقراط که افلاطون دوست دارد همه جا او را مثل خود معتقد به اصالت «ایده» نشان دهد.

گزنفون خندید و افزود: بگذار یك دفعه هم سقراط فرصت پیدا کند و آنچه را خود او بدان اعتقاد دارد، به بیان آرد. آنچه افلاطون از قول او تقریر می‌کند در واقع اعتقاد یك سقراط افلاطونی است. حالا معلوم می‌شود آنچه برای سقراط اهمیت دارد فرد و امر جزئی است، جامعه و آنچه کلی است در نظر وی آن اندازه که افلاطون در اهمیت آنها مبالغه می‌کند، اهمیت ندارد.

گفتم: گزنفون، افلاطون خودش اینجا نیست تا با تو بحث و مناظره کند. من هم نمی‌خواهم از زبان او با تو طرح دعوی کنم. بعلاوه، آنطور که پیداست نیکیاس و تو هم با افلاطون اختلاف نظر ندارید. نه آیا او هم مثل شما «ایده» را بر افراد آن ترجیح می‌دهد و فرد را در راه جامعه فدا می‌کند؟ اما گزنفون، بگذار نیکیاس به سؤال من جواب بدهد و از زبان کاهنان مصریش معلوم دارد که آیا وقتی فرد نفی شود، جامعه‌ای هم در کار خواهد بود تا کسی به عشق جامعه یك‌یك افراد را قربانی آن نماید؟

نیکیاس که در این هنگام داشت ارتباط گل و گلها را با مسألهٔ فرد و جامعه برای فنیکس پیر توضیح می‌داد و می‌کوشید تا پیرمرد را مسحور فصاحت خویش بدارد، حرف خود را با پیرمزد قطع کرد. با لبخندی دلربا روی به من کرد و گفت: گوش کن، سقراط. من با این طرز بحثهای تو آشنایی دارم و سالها قبل هم

گهگاه در مجالس بحث تو حاضر بوده‌ام. اما فنیکس پیر کهنه‌سرباز است. این شیوه‌های دیالك‌تیك را دوست ندارد. خودش هم عادت دارد صاف و صریح حرف خود را بزند. اگر بر تو اینگونه اعتراضها می‌کند، البته نباید از وی آزرده شوی. اما دوست بزرگوار، آخر چطور می‌شود انسان فرد انسانی را ببیند و جامعه‌ای را که فرد انسانی بدون آن نمی‌تواند دوام و بقا داشته باشد نادیده بگیرد و بکلی نفی کند؟

گفتم: حق با توست نیکیاس. شاید آنچه در زندگی مصریهای فرعونی دیده‌ای و آنچه از کاهنان آمون آموخته‌ای ترا در این باب مطمئن کرده باشد، اما برای من که گزنفون مدعی است پایم را از یونان بیرون نگذاشته‌ام و لابد آنچه را در باب عدالت و قانون و فرد و جامعه می‌گویم از قیاس احوال زندگی و حکومت آتنی است، قضیه تا این اندازه روشن نیست.

گفت: سقراط، آیا شك داری که بدون جامعه وجود فرد ثبات و دوام ندارد و محکوم به زوال و فناست؟

گفتم: گیرم که در این باب شك نکنم. اما نیکیاس عزیز آیا جامعه نباید هدفش آن باشد که سعادت را برای فرد انسانی تأمین کند و اگر در جامعه‌ای سعادت فرد تأمین نباشد، البته امنیت و عدالت که شرط دوام جامعه است در آنجا حاصل نمی‌شود و چنین جامعه‌ای را نمی‌توان جامعۀ انسانی خواند.

گفت: درست است، سقراط، چون در آنصورت آنچه جامعه خوانده می‌شود، جنگل وحوش است که فرد در آنجا همیشه قربانی ضعف خودش می‌شود و آنچه آن را قربانی می‌کند قدرت اقویاست که قانون جنگل ارادۀ آنهاست و البته خودشان همواره بنام جامعۀ وحوش حرف می‌زنند.

گفتم: نیکیاس این را خودت گفتی، اما عین آن چیزیست که من می‌پندارم وقتی جامعه نمی‌تواند سعادت فرد را تأمین کند کارش بدان منجر می‌شود. پیداست که کاهنان فرعونی هم از این نکته که وقتی فرد در جامعه قربانی می‌شود در واقع طعمۀ تجاوز و بیداد خود آنهاست، غافل نیستند!

گفت: با اینهمه اگر جامعه فقط به منافع فرد اهمیت بدهد اصلاً نمی‌تواند قوام بیابد و هرگاه در صورت ضرورت منافع فرد را فدای مصلحت جامعه نکند، نمی‌تواند منافع تمام افراد را تأمین نماید.

گفتم: نیکیاس، در اینکه جامعه گهگاه خود را ناچار می‌بیند منافع فرد را برای منافع جمع فدا کند، تردید ندارم. اما ندیده‌ای که در اینگونه موارد آنچه فدا می‌شود همیشه منافع فرد ضعیف است و آنچه همه چیز برای آن فدا می‌شود، چیزی جز منافع اقویا بل‌هوسهای کودکانهٔ آنها نیست، اما عادت شده است که این منافع اقویا را مصلحت عام بخوانند و همواره به چشم تکریم در آن بنگرند. از این گذشته وقتی آنچه قانون نام دارد منفعت فرد یا حتی تمام وجود او را فدای جامعه می‌کند فکر نمی‌کنی آنچه را واقعیت خارجی دارد در راه آنچه جز واقعیت ذهنی ندارد، فدا می‌کند؟

گفت: سقراط نمی‌گویم فرد اهمیت ندارد. اما تصدیق کن که در مقابل نوع فرد باید خود را فدا کند و همیشه هم فدا می‌شود. سقراط و نیکیاس و گزنفون و فنیکس پیر که افراد انسانی هستند فناپذیرند، از اینرو می‌میرند و به هر حال در جامعهٔ خویش فانی می‌شوند. اما نوع آنها باقی می‌ماند و پیداست که تا وقتی نوع باقی است، فدا شدن فرد اهمیت ندارد. از آنجا که بقای فرد را نمی‌توان برای همیشه تضمین کرد البته باید در حفظ و تأمین بقای نوع کوشید چون در غیر اینصورت، هم فرد فدا می‌شود و هم جامعه محکوم به نابودی است. بعلاوه یك قبیله یا یك شهر اگر بعضی افرادش را در جنگ یا در شورش عام از دست بدهد البته خودش از بین نمی‌رود حتی چه بسا که همین از دست دادن برخی افراد بقای باقی افرادش را تضمین می‌کند و از همین روست که برای بقای جامعه گهگاه لازم می‌آید افراد فدا شوند و این چیزی است که قانون طبیعت هم در اقلیم نبات و حیوان جز بر وفق آن عمل نمی‌کند، اقوام باستانی هم که آنهمه به زندگی فردی و به سعادت و امنیت شخصی اهمیت می‌داده‌اند آلهه‌شان همیشه تجسم قوای طبیعت یا «ایده»های اخلاقی بوده است و از اینجا می‌توان دریافت که در نظام عالم آنچه اهمیت دارد فرد نیست نوع است و اگر فرد در راه نوع فدا شود امری که خلاف طبیعت و نظام عالم باشد نیست.

گفتم: نیکیاس، پیداست که در مصر وقت خود را تلف نکرده‌ای و از کاهنان آمون خیلی چیزها آموخته‌ای. گمان دارم اگر به مصر نرفته بودی، با پرداخت هیچ شهریه‌ای نمی‌توانستی این مایه دانش را از تعلیم سوفسطائیهای خودمان کسب کنی. اما دوست عزیز، انصاف بده اگر تمام افراد قبیله بخاطر بقای آن خود را

فدا کنند کدام قبیله باقی خواهد ماند تا فقدان آنچه را از دست رفته است جبران کند و در مقابل زوال و فنای فرد دوام و بقای نوع را تحقق دهد؟

نیکیاس گفت: سقراط، اما نظام طبیعت اقتضایش این است که فرد فدا شود تا نوع باقی بماند و اگر جامعه که «ایده»ی افراد انسانی محسوب است «فرد» را فدا می‌کند تا بقای خود را حفظ و تأمین کند، کاری که مستحق ملامت باشد نکرده است. بعلاوه در ماورای نظام طبیعت هم که عالم ارادهٔ خدایان است، همیشه آنچه مورد قهر و احیاناً عرضهٔ نابودی واقع می‌شود نوع نیست فرد است و پیداست مشیت آنها هم به بقای فرد ناظر نیست، اما اجازه نمی‌دهد نوع هم فدا شود و اینکه هرگز خشم آنها نوع را از بین نمی‌برد نشان می‌دهد که در عالم آنها هم مثل عالم طبیعت نظر به نوع است و گر فرد برای حفظ نوع قربانی شود، لطمه‌ای به حکمت و نظام کل عالم وارد نمی‌آید.

گفتم: نیکیاس، اینکه در خشم آلهه هم آنچه فدا می‌شود افراد یا خانواده‌هاست ممکن است از آنرو باشد که کاهنان آنها فردی یا خانواده‌ای را وگر چند از خود آنها باشد، در هنگام ضرورت برای حفظ قبیله یا طبقهٔ خویش خرج می‌کنند اما هرچند خشم این آلههٔ مصنوع کاهنان، که در بعضی موارد عطش سیری‌ناپذیرشان جز از سرچشمهٔ خون انسانها تشفی نمی‌پذیرد غالباً فرد را فدای جمع و خانواده را فدای قبیله می‌کند، باز می‌پندارم کار آلهه هم در هر حال قانون ندارد. اگر قانونی بر احوال و افعال آنها حاکم می‌شد، آنها هم مثل ما در اقلیم «جبر» محبوس می‌ماندند و دیگر ارادهٔ آزاد که نقش ربوبیت آنها بدون آن تحقق نمی‌پذیرد نیز در مورد آنها صدق نمی‌کرد. در اینصورت اگر آنچه در عالم طبیعت قانونی جاری و رایج است شاهد این دعوی باشد که در نظام عالم آنکه باید فدا شود فرد است و چون فدا شدن آن بقای جمع را تأمین می‌کند طبیعت از خرج کردن فرد زیان نمی‌کند، باری درعالم ربوبیت قانونی ضروری و تخلف‌ناپذیر که مشیت آلهه تابع آن باشد وجود ندارد تا بتوان آن را هم شاهد دیگری بر صحت این دعوی تلقی کرد. تازه اگر هم کار آنها قانونی داشته باشد برای آن است که می‌خواهند حدود قدرت هر یك محفوظ باشد و مداخلهٔ هر کدام در آنچه به قلمرو قدرت دیگری تعلق دارد موجب فساد و هرج و مرج در آفاق متعالی دنیای فناناپذیران المپیا نشود و با اینهمه هرگز کار آنها منجر به این نمی‌شود که برای

خاطر حفظ و ابقای نوع ربوبیت، افراد آن را فدا نمایند و آلههٔ کوچك و ضعیف را برای بقای نوع آلهه و مخصوصاً برای حفظ عزت و جلال الههٔ بزرگ خرج کنند و آیا همین معنی نمی‌تواند برای کسانی که حکمت واقعی را عبارت از تشبه کردن به آلهه می‌دانند، سرمشق و نمونه‌ای تلقی شود و آنها را ملزم کند که هرگز برای حفظ نوع یا حفظ آنچه جمع و جامعه خوانده می‌شود، وجود فرد و افراد را فدا ننمایند؟ البته من مثل کاهنان مصری نیستم که کار آلهه را قانون و میزان کار انسان تلقی می‌کنند و حتی برخلاف آنها عقیده دارم که قانون حاکم بر انسانها باید انسانی باشد و آنچه به ماورای عالم انسانی تعلق دارد، اگر قانون هم باشد، در حد قدرت و طاقت و در حوصلهٔ خواست و آزادی انسان نیست و نمی‌توان با آنچه قانون فوق انسانی است جامعه‌ای را که افرادش از ضعف و محدودیت انسانی رنج می‌برند و بدان محکومند اداره کرد، اما آزادی فرد در جامعهٔ متعالی و فایق عالم المپیا برای کسانی که مثل کاهنان مصری تشبه به آلهه را سرِّ حکمت می‌خوانند می‌تواند این قاعده را که فرد باید در راه جمع فدا شود، نقض کند. چرا که به هر حال در بین آلههٔ مصر هرگز هیچ خدای کوچك قربانی یك خدای بزرگ نمی‌شود و در بین آلههٔ خود ما هم زئوس به خود حق نمی‌دهد خرده خدایان را با تمام حقارتی که دارند در راه جبروت و کبریای خود خرج کند. حتی این هم که ارادهٔ آلهه نظم و قانون ندارد، منجر به جنگ بین آنها نمی‌گردد. به هر حال این سر فرود نیاوردن به نظم و قانون که ارادهٔ آنها را گهگاه برای دنیای انسانی زیاده از حد موحش و خشونت‌بار جلوه می‌دهد، در طرز رفتار آنها همه جا مشهود است و که می‌تواند ادعا کند که خشم آنها بر نوع بیشتر از فرد ابقا می‌کند و اگر افراد را فدا می‌نماید حفظ نوع آنها را بر خود لازم می‌یابد؟ انصاف بده نیکیاس، نه آیا وقتی خشم این آلهه به شکل صاعقه یا زمین لرزه یا طوفان و هرگونه بلای دیگر نازل می‌شود، آنکس هم که آلهه بر او خشمگین نیست مثل آنکس که بر او خشمگین است، تلف می‌شود. زئوس بزرگ در آن هنگامه به فریاد مادری که می‌خواهد وجود خود را فدای فرزند نماید یا عاشقی که دوست دارد جان خود را بلاگردان معشوق خویش سازد، هرگز گوش نمی‌دهد. چنانکه حتی کودکان و خردسالان بیچاره‌ای هم که باید نوع بوسیلهٔ آنها حفظ شود و هیچ گناهی هم که آنها را مستوجب خشم آلهه سازد از آنها سر نزده است، در این حال مثل پدران

خویش و در واقع شاید تا حدی بخاطر گناه خشم‌انگیز آنها هلاك می‌شوند و عقوبت می‌بینند؟ آیا همین نکته نشان نمی‌دهد که ارادهٔ آلهه به هیچوجه خود را متعهد این معنی نمی‌داند که اگر فرد را فدا می‌کند نوع را حفظ کند و یا چنانکه نیکیاس عزیز می‌گوید فرد را فقط بخاطر خود و تأمین نوع خرج نماید؟ درست است که زمین لرزه و طوفان و صاعقه هم همیشه بلا و عقوبت نیست و شاید در کل نظام عالم گهگاه نعمت و رحمت نیز بشمار تواند آمد، اما وقتی اینگونه چیزها در حکم خشم و عقوبت آلهه باشد بین فرد و جمع تفاوت نمی‌گذارد و هر جا مشیت آنها اقتضا کند فرد را بخاطر جمع و جمع را بخاطر فرد قربانی می‌کند. حالا نیکیاس عزیز بگذار در باب عدالت انسانی این سؤال را هم مطرح کنم که آنچه جامعه خوانده می‌شود و واقعیت آن چیزی جز مصلحت اقویای قوم نیست، چه حقی دارد که یك فرد را بخاطر آنکه به حریم قدرت این اقویا تجاوز می‌کند یا در تشخیص حدود حق خود به اشتباه می‌افتد و حق ضعیف دیگری را پایمال می‌نماید، محکوم سازد، او را جریمه یا تبعید کند و حتی منعدم نماید.

نیکیاس گفت: اما سقراط عزیز، بدون نظارت قانون هم جامعه نمی‌تواند باقی بماند و پیداست که فرد نیز بدون وجود جامعه که قانون آن را انتظام می‌بخشد، محکوم به فناست.

گفتم: بسیار خوب گیرم جامعه، که تو آن را برتر از فرد می‌دانی و سود و زیانش را بیشتر از سود و زیان فرد قابل اهمیت می‌شمری به زبان بیاید و در دفاع از عدالت خویش بگوید آخر من به‌این فرد خطاکار امنیت داده‌ام، آزادی داده‌ام، امکان کسب و کار داده‌ام پس کار و آزادی و ثروت و خانه‌اش را از من دارد و من حق دارم آنها را بخاطر خطایی که در حق من مرتکب شده است یا تجاوزی که به قانون من روا داشته است از وی بازپس گیرم، اما آیا حیات این فرد خطاکار را هم جامعه به او داده است تا حق داشته باشد آن را هم از او بازپس بگیرد؟ آن هم گاه به بهانهٔ موهوم امنیت عام که فقطِ ضعیف را حذف می‌کند تا برای قوی جای بیشتری باز کند؟

این گفته را نیکیاس با جنبانیدن سر و البته با اکراه تصدیق کرد و قدری درهم شد، اما سکوت کرد و ظاهراً حتی طرح مسأله و بحث در آن را نوعی تخطی به حریم قانون غیر انسانی کاهنان فرعونی مصر تلقی می‌کرد.

گفتم نمی‌دانم در مصر که نیکیاس عزیز تازه از آنجا برگشته است قانون در حال حاضر چه وضعی دارد، اما در یونان ما، هنوز بعد از سالها که بنظر می‌آید قانون انسانی (= Nomoi) در بسیاری موارد جای قانون آلهه (= Themis) را گرفته است باز هم ضابطه‌ای که بر تمام روابط انسانی حاکم بنظر می‌رسد به ارادهٔ خدایان منسوب می‌شود و بیعدالتیهایی که قانون را محل ایراد می‌سازد در تقریر آرکونتها خواست زئوس جلوه می‌کند. حتی در همین آتن هم هر جویندهٔ کنجکاوی جرئت کند ارزش این ضابطه‌ها را در معرض سؤال قرار دهد، آنچه در مورد خود او محل سؤال واقع می‌شود عقل او نیست اعتقاد او است که هر عقل کنجکاوی را آرکونت بنام آن می‌تواند محکوم کند. آیا در مصر نیز، وضعی مشابه این احوال حکمفرما نیست، نیکیاس عزیز؟

گفت: البته سقراط، در آنجا هم همین وضع هست و این بنظرم ضابطهٔ بدی در رابطهٔ انسانها نیست.

گفتم درست است، نیکیاس. تا آنجا که من از محاوره با کاهنان مصری دریافته‌ام قانون مصر هم به ارادهٔ آلهه منسوب می‌شود و ظاهراً از همین روست که انسانها هم در برابر آن با یکدیگر مساوی هستند. مع‌هذا این مساوی بودن در مقابل قانون فقط تا آنجاست که انسانها هم در هنگام رجوع به قانون از حیث ثروت و نفوذ مساوی باشند و اگر این برابری در کار نباشد، آن مساوات هم دیگر وجود ندارد. با چنین حال اگر این قانون مردم را به دوستی مال و سعی در کسب قدرت بیش از علاقه به کسب دانش و کمال تشویق کند البته مایهٔ تعجب نیست و از همین جاست که مصریها در نزد اهل آتن از دیرباز به مال‌دوستی شهره بوده‌اند. چنین قانونی را هم خواه خئوپس و خفرن آورده باشند و خواه رمسس یا توتمس، در همه حال نزد فرد مصری مشیت خدایی والا تلقی می‌شود که یك چند به ارادهٔ خود در روی زمین و بین پوست و استخوان انسانی زندگی کرده است و قانون او چون حکم آسمانی محسوب است و از هرگونه اعتراضی که عقل انسانی بر آن وارد تواند کرد، البته ایمن است.

گفت: حق با تست سقراط، به‌هرحال کاهنان مصر هم وقتی قانون آنها حق ضعیفان جامعه را پایمال می‌سازد، مثل همان ضعیفان آن را نه بیعدالتی می‌دانند نه قانون‌شکنی، بل فقط حکم مشیت آسمانی و ارادهٔ مافوق انسانی می‌دانند و

پیداست که قانون تا وقتی از ارادهٔ آلهه ناشی نباشد نمی‌تواند ثبات و قراری را که نشانهٔ رضایت و سعادت است برای افراد جامعه تأمین نماید و آنها را در مقابل آنچه منافع اقویا بنظر می‌رسد، وادار به قبول و تسلیم نماید. پس وقتی منفعت فرد فدا می‌شود لامحاله ثبات و دوام جامعه حاصل می‌آید و چون قانون وضع انسانی نیست محنت و فشاری که بر طبقات ضعیف وارد می‌شود به این عنوان که بر مشیت الهی مبتنی است، قابل تحمل می‌شود و آنکه بدینگونه حق خود را به نفع دیگران از دست می‌دهد چارهٔ خود را تسلیم می‌داند و از اینکه در مقابل حکم و اراده‌ای که مافوق ارادهٔ اوست حق مقاومت و اعتراض ندارد نیز خرسند و راضی می‌شود. حال، آیا قانون که به هر حال فرد را برای مصلحت عام که در واقع منافع اقویاست فدا می‌کند، وقتی بنام خدایان اجرا می‌شود فشار بیعدالتیش سبکتر بنظر نمی‌آید و جامعه‌ای که آن را به این عنوان می‌پذیرد از جامعه‌ای که آن را فقط وضع انسانی می‌خواند، ایمنی و سعادت بیشتر ندارد؟

گفتم: نیکیاس، گیرم که این اندیشه، مظلوم محنت‌زده‌ای را که حق او بنام مصلحت عام یا به اسم مشیت تقدیر پایمال می‌شود یك لحظه تسلی بخشد، به هر حال وقتی قانون تنها بخاطر آنکه می‌تواند خود را ارادهٔ خدایان جلوه دهد به خود حق می‌دهد فرد را فدای جمع کند و بیگناه را بجای گنهکار عقوبت نماید، دیگر به هیچوجه نمی‌تواند بقای جامعه را هم تضمین کند و خود را در لحظه‌ای که بین بقای خود و بقای جامعه باید یکی را اختیار کند، در اینکه جامعه را فدای خویش نماید معروض تردید و تأمل بیابد. بعلاوه وقتی خشم زئوس گنهکار و بیگناه را یکسان عقوبت می‌دهد، بین گناه و بیگناهی چه تفاوت باقی می‌ماند تا جامعه هم خود را از این یك تصفیه کند و به آن یك بیاراید و در چنین حال قانون جز آنکه نفع اقویا را بنام تقدیر آسمانی بر فرد انسانی تحمیل کند، چه حاصل دارد و این فدا گشتن ضعیفان، که جامعه را تبدیل به میدان مسابقهٔ قویتران می‌سازد بیشك تمام زندگی انسانی را به یك رشته تنازع دایم بین قوی و قویتر تبدیل می‌نماید و سرانجام قویتران را در داخل قلمرو قدرت خود با هم به کشمکش پایان‌ناپذیر وامی‌دارد و از آنچه جامعهٔ انسانی است، بقول نیکیاس عزیز، چیزی مثل جامعهٔ وحوش جنگل بوجود می‌آورد که البته امنیت و سعادت در آن برای هیچ کس متصور نیست و اعتقاد به جاویدانان المپیا و اعتماد بر آرکونت و کاهن هم هرگز

انسان را از دغدغه‌ای که بیم از طغیان و تجاوز حتـی قوی و قویتـر را هم دستخوش آن می‌دارد، نمی‌تواند ایمنی ببخشد و پیداست که در چنین جامعه‌ای فرد نه فدای جامعه، بل فدای افراد قویتر می‌شود و آلهه هم جز آنکه دروغ و ترفند اقویای جامعه را، در زیر نام متعالی مشیت و تقدیر آسمانی خویش بپوشاند، چاره‌ای ندارد.

از اینجاست که قول کسنوفانس درست درمی‌آید و معلوم می‌شود اینها هم مثل معابد خویش جز اختراع کاهنان و فالگویان آن معابد نیستند و البته تا وقتی قانون انسانی بر اساس این اندیشه که در آن حق فرد تأمین شود بوجود نیاید، هر قانون دیگر به هر اسم و در زیر هرگونه نقابی بوجود آید جز آنکه جامعهٔ انسانی را به جامعهٔ وحوش‌جنگل تبدیل کند، حاصلی ندارد.

نیکیاس گفت: سقراط، می‌بینم وقتی دیالك‌تیك افلاطون‌پسندت را کنـار بگذاری خیلی بی‌پرده سخن می‌گویی و ایـن چیزیسـت که برای دوستـان ما خوشایندتر هم هست، اما می‌ترسم بعضی حاضران این مجلس دربارهٔ آنچه راجع به فناناپذیران المپیا گفتی با تو همداستان نباشند و در این باب یك روز در محکمه بر ضد تو احیاناً دعویها اقامه کنند. آیا با این طرز بیان می‌خواهی وجود خدایان قوم را بکلی انکار کنی، یا فقط بر آنچه امثال هومیروس و هزیودوس دربارهٔ احوال آنها نقل می‌کنند به کنایه اعتراض داری؟

گفتم: نیکیاس گرامی، من هرگز سخن جز از روی راستی نگفته‌ام. در این سن پیری هم که هفتاد سال از عمرم می‌گذرد نمی‌خواهم دیگران را با آنچه خود بدرستی آن مطمئن نیستم، گمراه کنم. اگر هم در تمام عمر همواره طالب درك اسـرار عـالم بوده‌ام نمی‌پندارم که با این کار نسبت به خدایان شهـر خویش خیانت روا داشته باشم چنانکه وقتی هم می‌گویم سعادت و فضیلت جامعهٔ انسانی را جز قانون انسانی تأمین نمی‌کند گمان نمی‌کنم این دعوی متضمـن انـکار جاودانگانی باشد که دیگران بنام آنها، زیان کسان از پی سود خویش، می‌جویند و در آنچه بنام مشیت و تقدیر آنها جلوه می‌دهند جز منافع خود و مصلحـت خویشان و شریکان خود را در نظر ندارند و کیست که عقلش تصدیق کند برخی از افراد انسان بیش از افراد دیگر با خدایان المپیا پیوند دوستی دارند و یا بیش از دیگران مورد عنایت و حمایت آنها هستند. پس وقتی من می‌گویم جاودانان

آسمانی به سرنوشت فناپذیران خاکی و نیك و بد احوال آنها عنایت خاصی ندارند مرادم نفی وجود آنها یا نفی قدرتشان نیست، مجرد این معنی را در نظر دارم که آنها نیك و بد احوال انسانها را به انسانها واگذاشته‌اند و از همین روست که در برابر این مایه اختیار و آزادی از آنها مسئولیت می‌طلبند و اگر به نیك و بد آنها علاقه نشان می‌دهند، خود بدان معنی است که برای آنها فرصت و امکان فراهم می‌سازند تا بر حسب وسع و بر قدر توانایی خویش برای روابط با همدیگر قانون بسازند. آیا این سخن در کدام بُعد خویش متضمن نفی و انکار وجود آلههٔ المپیا می‌تواند بود؟

نیکیاس گفت: اما سقراط عزیز، همین که گفتی قانون تا انسانی نباشد عدالت را نمی‌تواند تأمین کند نشان می‌دهد که گویا در آلههٔ یونان به آن نظر که سایر یونانیان می‌نگرند، نمی‌نگری. آیا تصدیق نداری که اگر مداخلهٔ زئوس و شریکانش در آنچه به سرنوشت انسان و دنیای او تعلق دارد نفی شود، دنیا بدست هرج و مرج بی‌لگام می‌افتد و مجرد آنکه در وضع قانون هم به حفظ فرد بیش از حفظ نوع توجه شود نیز آن را به نفی عدالت واقعی منتهی می‌کند؟ کاهنان فرعونی در ممفیس در این‌باره تردید ندارند و گمان نمی‌کنم در معابد ما هم اعتقاد کسانی که با زئوس و جاودانان المپیا ارتباط دارند، جز این باشد. اما سقراط امشب از این طرز بحث تو در این مجلس عجب دارم چرا که می‌بینم بی‌ابهام و بدون پرده عقاید خود را به بیان می‌آری و هیچ نمی‌کوشی با سؤال و جوابهای پیچیدهٔ افلاطون‌پسندت مخاطب را به خطای خویش ملتزم نمایی. آیا این کار صادقانه است یا دام تازه‌ای برای دست انداختن و استهزا کردن من در این گفت و شنود طرح کرده‌ای؟

گفتم: نیکیاس، لابد می‌دانی که این روزها کسانی چون ملیتوس و آنیتوس از من به محکمه شکایت برده‌اند و شاید در بین حاضران این مجلس هم کسان دیگری باشند که مثل تو اتهام بیدینی را که مخالفان بر ضد من نشر کرده‌اند بپذیرند و بنحوی تأیید کنند. از اینروست که امشب فکر کردم چون شاید دیگر فرصت مناسبی برای طرح این مسائل که با اتهامات معاندان در حق من نیز ارتباط دارد به دستم نیاید، بهتر است قبل از آنکه برخی از این مسائل را در محکمه از سخنان من به تحریف نقل کنند، اینجا در نزد کسانی که گمان دارم

بعضی از آنها در محکمهٔ من حاضر خواهند بود، بصراحت و وضوح مطرح کنم. می‌بینی که در این باب دام تازه‌ای در کار نیست و از اول هم که این مسائل در این مجلس مطرح شد، سعی نکردم آنچه را تو شیوهٔ دیالك‌تیك افلاطون‌پسند می‌خوانی، در این گفت‌وشنودها بکار بندم. اتهام بیدینی هم که اینجا به تعریض از زبان تو مطرح شد برای من تازگی ندارد، اما که می‌گوید که آنچه من در باب قانون و عدالت انسانی می‌گویم متضمن نفی قدرت خدایان یا بی‌اعتقادی در حق آنهاست؟

نیکیاس گفت: سقراط، سؤ تفاهم در میان نیاید. من دربارهٔ تو حکم به بیدینی نمی‌کنم. بعلاوه این تو بودی که مسألهٔ قانون و لزوم حمایت آن را از سرنوشت فرد مطرح کردی، دوست دارم جزئیات اعتقاد ترا صریح و روشن در باب عدالت و قانون و حق فرد و جامعه بشنوم زیرا در مدت اقامت در مصر هم ضمن گفت‌وشنود با کاهنان ممفیس بعضی از این پرسشها را که هم‌اکنون از زبان تو مطرح می‌گردد، در خاطر گذرانیده‌ام و با آنکه می‌بینم کاهنان مصر و یونان، در این باب اختلاف نظر ندارند، هنوز از حل پاره‌ای از این معماها عاجزم و کیست که بهتر از تو بتواند به این سؤالها پاسخ بدهد.

گفتم: نیکیاس در باب وجود خدایان من هرگز در همهٔ عمر خویش تردید نکرده‌ام و چون در همهٔ عمر ندای هاتف الهی را از درون خود شنیده‌ام و جز به وفق اشارت آن کار نکرده‌ام، پیداست که منکر وجود آلهه نیستم اما ارتباط با آنها و با دنیای ماورای حس برای من همواره تجربه‌ای روحانی بوده است و شك نیست برای کسی که وجود خدایان را منکر باشد البته این تجربهٔ شخصی حاصل نمی‌آید، اما مجرد همین احساس ارتباط با آلهه نشان می‌دهد که برخلاف آنچه امثال ملیتوس و آنیتوس بر من دعوی دارند، در باب خدایان یونان هرگز به چشم انکار ننگریسته‌ام. اما مسأله‌ای که طرح آن در نزد کسانی که با من آشنایی درست ندارند شاید اتهام بیدینی را در حق من تقویت کند، مسألهٔ قانون و عدالت است که می‌پندارم اسناد آن به اراده و تقدیر خدایان انسان را از جستجوی آن منصرف می‌دارد و نیل به آن را که سعادت انسان جز با آن تأمین نمی‌گردد، دشوار می‌کند.

نیکیاس پرسید: سقراط گرامی، آیا تصدیق نداری که نیك و بد کارهای

انسان هم نزد خدایان بی‌اهمیت نیست چون دنیایی که آفریدهٔ آنهاست از آنچه نیکی است لابد نیکوتر می‌شود و از آنچه بدی است بدتر می‌گردد و پیداست که آنها هم به همین سبب به نیکی انسانها ارج می‌نهند و از بدی آنها ناخرسند می‌گردند؟

گفتم: نیکیاس در این‌باره تردید نیست، اما از این معنی هم نمی‌توان نتیجه گرفت که پس خدایان ناچار می‌بایست قانونی برقرار سازند تا موجب مجازات بدان و تشویق نیکان شود و ورای آن هرچه بنام قانون بوجود آید چون وضع انسانی است، ارزش و اعتباری ندارد چرا که هیچ چیز خدایان را به وضع کردن اینگونه قانونی الزام نمی‌کند و مجرد همین معنی که خود آنها عقل (Nous) را در نزد انسان وسیلهٔ تمیز خیر و شر ساخته‌اند آنها را از اقدام به وضع قانون جداگانه‌ای بی‌نیاز می‌دارد. از این گذشته، اینکه خدایان به آنکس که بر وفق قانون آنها رفتار می‌کند جزای خیر دهند و آنها را که از آن تخطی نمایند به مجازات سخت رسانند بنظر نمی‌آید کاری درخور حکمت خدایان باشد، از آنکه چنین کاری در حکم آن است که کسی را نخست بی‌سببی مجروح سازند و سپس جراحت وی را مرهم گذارند. اول او را وادارند تا اختیار و آزادی خود را در مقابل حکم و ارادهٔ آنها محدود و فدا کند و آنگاه بخاطر آنکه آزادی و اختیار وی را اینگونه محدود و فدا کرده‌اند، به او پاداش خیر دهند. آن هم پاداشی که دورنمای آن احیاناً هیچ شور و شوقی در وی برنمی‌انگیزد و اگر مجرد الزام آنها درمیان نباشد وی خود بخاطر چنان پاداشی چه بسا هرگز انگشت خود را نیز تکان ندهد. از این گذشته انسانها اگر بخاطر بیم و امید پاداش خدایان با یکدیگر به عدالت رفتار کنند با حیوانهایی که تازیانهٔ رام‌کننده آنها را در قفس با هم سازگار می‌نماید، چه تفاوت دارند و حیثیت انسانی آنها کجاست؟ وقتی در انسان، برخلاف تمام حیوانات عقلی هست که وضع کردن قانون و شناخت حدود عدالت را به وی الهام می‌کند، چه حاجت هست که خدایان المپیا باز تازیانهٔ بیم و امید را بالای سر وی نگهدارند.

نیکیاس پرسید: از این قرار خدایان انسان را بکلی به خود وانهاده‌اند تا فرد انسانی هرچه می‌خواهد بکند و هر طور می‌خواهد خودش را بسازد؟

گفتم: نیکیاس، این کار به خود وانهادن انسانها نیست همین که به وی

عقل داده‌اند، پیداست که او را به خود وانگذاشته‌اند. سرنوشت او و هدایت او را به دست عقل سپرده‌اند و با این روشنایی درونی که در وی نهاده‌اند شك نیست که خواسته‌اند وی را بدانچه راه صواب محسوب است، رهبری نمایند. پس قانون آلهه، که کاهنان مصر از آن سخن می‌گویند، اگر با آنچه عقل به انسان الهام می‌کند موافق هست دیگر با وجود عقل به آن نیازی نیست و اگر با عقل موافق نیست لابد چیزی ضد خدایی است. نه آیا عقل همان جزء الهی است که خدایان در وجود انسانها نهاده‌اند و جز با آن نیل به کمال حکمت که تشبه به خدایان است، برای انسان ممکن نیست؟ از این گذشته آنچه قانون خدایان باشد حکم قانون طبیعت را دارد و نمی‌تواند عرضهٔ تغییر و تبدل دایم باشد، از اینرو مثل اختلاف لیل و نهار و توالی زمستان و بهار اجتناب‌ناپذیر خواهد بود، اما قانون واقعی که هدف آن تأمین عدالت انسانی است لازمه‌اش تغییرپذیری است چرا که با دگرگونی احوال انسانی و با تحولی که در طرز معیشت افراد و احوال اقالیم و جوامع حاصل می‌شود همواره مسائل تازه پیش می‌آید و مسائل تازه قانونهای تازه و مناسبی را ایجاب می‌کند و البته قانون اگر با آنچه اقتضای دگرگونیهاست تبدل نپذیرد، نمی‌تواند در رابطهٔ بین انسانها ضابطه‌ای برای عدالت باشد. از همین روست که خدایان انسان را بدست عقل الهی او سپرده‌اند و وضع کردن قانون را هم به الهام همین عقل حواله کرده‌اند و البته با چنین حالی پیداست که خود آنها دیگر قانونی به وی تحمیل نمی‌کنند و او را در جستجوی راه عدالت آزاد می‌گذارند. نه آیا خود عقل یك قانون الهی است که انسان را به حکم فطرت به پیروی از آن وادار کرده‌اند؟

نیکیاس پرسید: اما آیا همین عقل حکم نمی‌کند که فرد را باید فدای نوع کرد و قانون اگر خود را پایبند منفعت افراد سازد در حفظ بقای جامعه که هیچ چیز جز آن دوام نوع را تضمین نمی‌کند، قصور ورزیده است؟

گفتم: نیکیاس گرامی، این حرف بازگشت به همان قول افلاطون در باب «ایده» است که آن را گهگاه به من هم نسبت می‌دهد، اما حقیقت آن است که در نظر من، ایده یك مفهوم انتزاعی است، واقعیت خارجی ندارد. چطور می‌توان فرد و امر جزئی را که واقعیت محسوس و خارجی دارد. در وجود جامعه و امر کلی که واقعیت آنها فقط ذهنی است مستهلك و فانی کرد؟ این چیزی است که نه حس

آن را تصدیق می‌کند و نه عقل آن را می‌پذیرد و پیداست که اگر قانونی الهی هم وجود می‌داشت، برخلاف دعوی کاهنان فرعونی مصر، هرگز آنچه را واقعیت دارد بخاطر آنچه جز مجرد وهم نیست، فدا نمی‌توانست کرد.

نیکیاس گفت: هرچه فکر می‌کنم در این یك مسأله عقل من نمی‌تواند قول ترا تصدیق کند. آنچه حس من به عیان می‌بیند و عقلم آن را بنحو یقین روشن می‌یابد، نشان می‌دهد که خدایان به «نوع» و «کلی» ناظرند «فرد» و «جزئی» مورد نظر آنها نیست از اینرو قانون آنها باید ناظر به حال جامعه و بقای آن باشد مصلحت فرد را در نظر ندارد و افراد را مثل میخ و لولای در و پنجره یا خشت و آجر دیوار نگاه می‌کند که فایدهٔ آنها کامل کردن بناست، وقتی کامل کردن بنا منظور است سازنده از اینکه فلان میخ و لولا را جابجا کند یا فلان خشت و آجر را بشکند و دور بیندازد باك ندارد، مخصوصاً که با این کار اصل بنا را حفظ می‌کند و آنجا که باید بنایی حفظ شود البته فدا کردن خشت و لولایی اهمیت ندارد.

گفتم: نیکیاس این طرز استدلالی است که کاهنان در همه جا دارند و هم به اتکای این طرز تلقی است که افراد را فدای منافع خود می‌کنند و البته منافع خود را مصلحت عام می‌خوانند. آنها جامعه را که جز صورت انتزاعی از منافع خود آنها نیست بر «فرد» که جز بر ضعفای جامعه اطلاق نمی‌شود مقدم می‌شمرند و فرد را در راه جامعه خرج می‌کنند، اما اگر لازم آید منافع خود آنها که نزد خودشان مصلحت عام خوانده می‌شود معروض تهدید و تزلزل گردد ایـن طرز استدلال را کنار می‌گذارند و استناد به این دعوی می‌کنند که آنچه نفع فرد است واقعیت دارد و امر واقعی را فدای امر ذهنی نمی‌توان کرد. بعلاوه همین تبـدل و تحولی که در امر کلی و آنچه آنها از آن تعبیر به جامعه می‌نمایند پیش می‌آید نشان می‌دهد که جامعه وجود واقعی ندارد، از اینرو ثابت و مشخص نیسـت. حقیقت هم آن است که آنچه جامعه را دایم دگرگون می‌کند و دایم آن را محتاج به قانون تازه می‌سازد وجود واقعیتی است که فرد انسانی نام دارد و در واقع طرز عمل و نحوهٔ رفتار فرد فرد انسانها در طی زمان و به‌اقتضای تحولی‌که در نحوهٔ معیشت انسانی حاصل می‌آید، سبب می‌شود که این مفهوم انتزاعی از لحاظ محتوای خود دایم معروض دگرگونی باشد و از اینجاست که خدایان نخواسته‌اند

قانون الهی محدود ثابتی برای انسانها وضع کنند و با وجود عقل که آنها آن را همچون یك جزء الهی در وجود انسانها نهاده‌اند. البته نیازی هم به این امر ندیده‌اند. در واقع درست است که قانون اگر الهی باشد از تبدل و تغییر دایم در امان می‌ماند و بیشتر مایهٔ اعتماد و اطمینان افراد انسانی می‌تواند بود، اما چون حیات انسانی شکل ثابتی ندارد و روابط انسانها به اقتضای تحول حیات و طرز معیشت آنها دایم در معرض تبدل و دگرگونی است، قانونی که اختراع انسانی نیست و خود وی در آن حق تبدیل و تصرف ندارد البته نمی‌تواند پاسخگوی حاجتهای تازه‌ای باشد که در طیّ این دگرگونیها برای وی پیش می‌آید و با چنین حالی پیداست که خدایان نمی‌کوشند ارادهٔ خود را تابع دگرگونی احوال انسانها سازند و هر روز قانون تازه‌ای بوسیلهٔ کاهنان برای انسانها درست کنند. مخصوصاً که خود کاهنان می‌دانند هر اندك دگرگونی هم که در آنچه آنها آن را قانون آسمانی می‌خوانند پیش آید ممکن است وضع خود آنها را هم متزلزل کند و چون آنها به هر قیمت باشد از این امر اجتناب دارند، قانون الهی خود را تغییرناپذیر نشان می‌دهند و از اینروست که قانون آنها همواره با گذشت زمان کهنه می‌شود و نیازها و دشواریهای تازه را نمی‌تواند رفع کند.

نیکیاس سؤال کرد: سقراط عزیز، آیا نمی‌توان پنداشت تمام این دگرگونیهائی هم که در طی نسلها در حیات انسانی و در طرز معیشت وی حاصل می‌آید، ارادهٔ خدایان باشد؟ چون در اینصورت می‌توان پنداشت قانون الهی آنها، این دگرگونی را هم دربر دارد و ضرورت دوام و بقای آن معروض سؤال و اعتراضی نخواهد بود.

گفتم: نیکیاس گرامی، این تصور، آزادی ارادهٔ انسان را نفی می‌کند و وقتی آزادی اراده نفی شد مفهوم مسئولیت که عدالت و قانون را الزام می‌کند از بین می‌رود و در این صورت خدایان حاجت به وضع قانون هم برای انسانها نخواهند داشت. چطور خدایان می‌توانند برای موجودی که جز به اشارت و ارادهٔ آنها هیچ جنبشی ندارد قانون وضع کنند و تخطی و تجاوز از آن را مستلزم مسئولیت وی و جزا و نکال وی سازند؟ نه، نیکیاس عزیز، دگرگونیهای جامعهٔ انسانی فعل آلهه نیست، فعل انسان و حاصل تلاش مستمر اوست. یك نسل برای خود امری را کمال مطلوب می‌سازد و در راه تحقق آن همهٔ جهد و همت خود را مصروف

می‌دارد، حاصل این تلاش در نسل بعد تحقق پیدا می‌کند و البته افراطها و نارضائیهایی را ببار می‌آورد که باز نسل تازه را به جستجوی کمال مطلوب دیگر و سعی در نیل بدان وامی‌دارد و بدینگونه آنچه در هر نسل کمال مطلوب می‌نماید موجب جهد و تلاشهایی می‌گردد که نسل بعد غالباً از آن سرخورده می‌شود و طالب تحول آن می‌آید. در این بین تحول دایم طرز معیشت خلق و ارتباط مستمر و متغیر اقوام و توسعهٔ راهها و بازارها و تکامل وسائل صنعت و فلاحت هم در طی توالی نسلها به این دگرگونیها کمك می‌کند و بدینگونه آنچه زندگی انسانها را عرصهٔ تحول دایم می‌دارد، فعل انسانی است. از همین روست که قانون حاکم بر حیات انسانها هم تا وقتی انسانی نباشد نمی‌تواند میزانی برای این دگرگونیها بشمار آید. آنکس که می‌پندارد دگرگونیها فعل انسان نیست همه چیز را فعل آلهه می‌یابد و جایی برای انسان و مسئولیت او باقی نمی‌گذارد و البته در دنیایی که از خطا و نقص و شر بسیار خالی نیست که می‌تواند هر چه را هست فعل آلهه بداند و تمام نقص و شر و خطایی را که در این عالم هست جز بدانها منسوب ندارد؟ بعلاوه، چون آلهه بحکم عقل و برخلاف آنچه در روایات هومیروس و هزیودوس آمده است خیر محض و حقیقت محض هستند، قانونی که آنها وضع نمایند نمی‌تواند شر و خطا را که البته لازمهٔ نقص و محدودیت و سرشت انسانی است قابل تحمل بیابد و اینجا است که انسان چون آزادی و اختیاردارد و سرشت او هم بررغم آنچه عقل به وی القا و الهام می‌کند مایل به خطاست، البته به قانونی که خدایان وضع کنند، و ناچار با آنچه کاهنان آن را قانون خدایان می‌خوانند و جز متضمن منافع خود آنها نیست تفاوت خواهد داشت، نمی‌تواند تسلیم شود و در مقابل چنان قانونی همواره در حال عصیان و تمرد باقی خواهد ماند و این چیزیست که البته خدایان ممکن نیست طالب آن باشند و آشکار است که برای اجتناب از آن انسان را از همان اول به هدایت عقل وی تسلیم می‌کنند و خود را به زحمت وضع و ابداع قانون نمی‌اندازند و از اینکه تمرد و عصیان انسان را هم با انواع شکنجه و آزار بیهوده‌ای که در شأن خدایان نیست سزا دهند آسوده‌خاطر می‌شوند. بدینگونه چون هر دگرگونی که در عالم هست فعل انسانی است و آنچه این دگرگونیها را بوجود می‌آورد جهد و سعی فرد انسانی است که خود واقعیت دارد و به هر حال بیشتر از مفهوم انتزاعی

نفع جامعه می‌تواند محرك افعال و دگرگونیهای انسانی باشد، پیداست که هر چه فرد انسانی و خیر او را فدا می‌کند تجاوز به طبیعت انسانی است و لاجرم قانونی هم که بر اساس خیر فرد و حفظ بقای او نباشد نه با تحقق عدالت سازگار است نه با اقتضای طبیعت و چنین قانونی هر چند هم کاهنان ممفیس در ضرورت آن بحث و استدلال کنند، از محتوای واقعیت خالی است.

در اینجا رشتهٔ سخن را قطع کردم و بعد از لحظه‌ای مکث گفتم که حالا با تمام آنچه در اینجا به تقریر آوردم نمی‌دانم آیا نیکیاس عزیز آنچه را در این باب از کاهنان فرعونی آموخته است آنگونه که خود آن طایفه دعوی دارند همچنان حقیقت انکارناپذیر تلقی می‌کند و هنوز در باب آنچه من گفتم در مقام انکار و احتجاج سخنی دارد؟

نیکیاس که گوئی سرش را بعنوان تسلیم پایین انداخته بود، گفت: نه سقراط، سخنی ندارم.

پرسیدم: حالا عقیده‌ات در باب قانون و اینکه باید انسانی باشد یا غیر انسانی چیست. بنظرت کدام قانون است که می‌تواند عدالت واقعی را تأمین کند و آن را به بهانهٔ مصلحت عام در پیشگاه منافع اهل قدرت قربانی نکند: قانون انسانی یا غیر انسانی؟

جواب نیکیاس در تأیید حاضران خاموش هم طنین انداخت: انسانی، انسانی!

صبح بود، و فنیکس پیر حاضران را برای رفع ملال به کار آب دعوت کرد.

این آخرین گفت‌وشنود سقراطی بود که از قول خود او نقل شد و چون افلاطون هم در آن حضور نداشت در محاورات افلاطونی نیز انعکاس نیافت. اما اشارت سقراط به اتهام مخالفان و ذکر نام ملیتوس و آنیتوس در آن، نشان می‌دهد که واقعه باید فقط چند روزی قبل از توقیف و محاکمهٔ سقراط روی داده باشد: محاکمه‌ای که گزنفون و افلاطون هر یك از جزئیات آن روایت جداگانه جالبی دارند. داستان سفر مصر سقراط هم که نیکیاس در ممفیس از یك خویشاوند افلاطون شنیده بود، در حضور سقراط بازگو نشد و البته نقل آن هم ضرورت نیافت. اما از آنچه نیکیاس، در دنبال این گفت‌وشنود، دربارهٔ سفر مصر خود برای

فنیکس پیر و دوستانش نقل کرد، فعلاً هیچ نشانی باقی نیست و اینکه در آثار گزنفون چیزی در این باب هست یا نه محتاج تحقیق است، و این رشته سر دراز دارد.*

آتن ۱۹۷۶

* در کهنه‌ترین نسخه موجود، که این محاوره را به سقراط لائوروس منسوب می‌کند عنوان آن انسانی انسانی است. با آنکه عنوان شایسته کتاب هم هست، عنوانی که نسخهٔ جدیدتر دارد و ترجمه آن موافق با عنوان حاضرست به نظر ما مناسب‌تر آمد چرا که هم علت توافق بعضی اشارات سقراط را با آنچه افلاطون و گزنفون در باب محاکمهٔ سقراط گفته‌اند توجیه می‌کند و هم تاریخ تحریر متن یا وقوع محاوره را تا حدی قابل ادراک می‌سازد. مع‌هذا باید منتظر نشر متن اصل شد تا سقراط‌شناسان دربارهٔ محتوای محاوره و هویت سقراط لائوروس تحقیق نمایند.